دراسات فى الأخلاق

تأليف وترجمة

د. أحمد عبدالحليم عطية

الناشر

دار الثقافة العربية

القاهرة ٢٠٠٢

اهـــداء

إلى أستاذى الدكتور

أبو الوفا الغنيمى التفتازانى

مثالاً ونموذجاً وواقعاً حياً

للخلق الإسلامى

احمد عبد الحليم عطية

مقدمة

تمثل هذه المجموعة من الدراسات جهد أولى فى عمل أوسع يتناول الأخلاق والقيم فى الفكر الفلسفى منذ اليونان وحتى الأن. وقد أصدرنا بعض أجزاء من هذا العمل من قبل. وهذه المجموعة الجديدة من الدراسات تتوزع بين أبحاث مؤلفة وآخرى مترجمة، بعضها نشر من قبل، وبعضها قدم فى مؤتمرات فلسفية، وبعضها لم ينشر من قبل.وهى تشمل خمسة أعمال لثلاثة من المستشرقين الذى شغلوا ضمن أعمالهم بدراسة الأخلاق عند الفلاسفة المسلمين وهم: دى بور الذى ترجمنا دراسته "الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين" وهى ما يمثل القسم الأول فى هذا العمل؛ قدمنا لها بدراسة نقدية عن دى بور ومنهجه ونتائج أبحاثه، وقد قدم لنا أستاذنا الدكتور التفتازانى هذا العمل الذى صدر فى بداية ١٩٩٥ وقد أهدينا هذا الجهد له فى حياته ويشأ القدر الا يصدر العمل الا بعد مغادرة أستاذنا هذا العالم وقد جعلنا الاهداء لروحه الخالدة لمجمل الدراسات ككل، ارجوا أن تتقبل روحه الطاهرة ذلك.

والمستشرق الثانى الذى نتوقف أمامه هو ريتشارد فالتزر الذى ترجمنا له دراستين عن الأخلاق عند جالينوس؛ الذى جعل من فلسفته الأخلاقية معبراً أنتقلت من خلاله الأخلاق اليونانية إلى الفلاسفة العرب، وهذا ما يتضح فى الدراسة التى تناولنا فيها جالينوس والفلاسفة العرب.

والمستشرق الثالث هو اليهودى الأمريكى لورانس بيرمان الذى أهتم بابن رشد وكتب كثيراً عن فلسفته الأخلاقية وقد ترجمنا دراستين من أعماله حول أخلاق ابن رشد، مع مقدمة نقدية فى تحليل جهد بيرمان، يتبعها "ملحق" بنصوص ابن رشد الأخلاقية مستمدة من تلخيصه لكتاب أرسطو فى الخطابة.

بالأضافة إلى هذه الدراسات الخمسة المترجمة والدراسات النقدية التى نقدم بها هذه الأعمال، هناك عدة أعمال يحتويها القسم الثالث من هذا العمل وهى: دراسة عن الأخلاق عند الكندى، وأخرى عن يحى بن عدى، وثالثة عن الأخلاق عند ابن سينا، والدراسة الرابعة وهى أطولها جميعاً وهى "الأخلاق عند العامرى" التى كتبت كمقدمة لتحقيقنا لكتاب أبو الحسن العامرى (ت٣٨١هـ) "السعادة والأسعاد فى السيرة الإنسانية" الذى صدرت طبعته الأولى فى نهاية عام ١٩٩١ ونعد الأن الطبعة الثانية منه.

وتمثل الأقسام الثلاثة من هذا العمل لحظات ثلاثة هامة توقفنا أمامها: الأولى وهى أنتقال الأخلاق من اليونان إلى العرب المسلمين "جالينوس" وهى لحظة لم يهتم بها كثير من الباحثين المحدثين. ثم الأخلاق عند بعض الفلاسفة المسلمين وهذا ما يمثل اللحظة الثانية التى توقفنا فيها أمام رائدين لم يلاقا العناية بجهدهم الأخلاقى من قبل وهما: العامرى، وابن رشد، واللحظة الأخيرة هى الأخلاق الإسلامية من وجهة نظر أوربية وهى دراسة دى بور ثم تعليقنا عليها.

لعلنا بهذا العمل نتجاوز هذا الفصل الذى نشاهده فى مجال الأخلاق الذى يتم فيه دراسة الأخلاق الإسلامية بأستقلال عن تاريخ الأخلاق، أو هذا التغافل من بعض كتاب الأخلاق الذين يتناسون اسهام الفلاسفة المسلمين فى نظرتهم الكلية العامة لفلسفة الأخلاق. تلك محاولة تحتاج إلى الكثير من التدعيم.

وبالله التوفيق.

احمد عبد الحليم عطية

القســـم الأول

الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين

(دراسة وترجمة)

تقـــديم

الدكتور أبو الوفا الغنيمى التفتازانى

يسرنى أن أقدم لقراء العربية هذا البحث المترجم للمستشرق دى بور عن(الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين) قد قام بترجمته إلى العربيـة تلميذى وصديقى وزميلى الدكتور أحمد عبد الحليم عطية الأستاذ المساعد بقسم الفلسفة بكلية الأداب جامعة القاهرة ، كما علق عليـه وقدم له بدراسة موجزة. والبحث المترجم عبارة عن مادة علميـة كتبها دى بور فى موسوعة الدين والأخلاق، التى نشرها فى سنة ١٩١٢م.

وقـد بين المتـرجم عن منزلة دراســة دى بور بين دراســات أخـرى لمستشرقيين آخرين، ويقول إنه على الرغم من قلة المادة العلميـة ، وغيـاب النصوص الأساسيـة، وعدم أتضاح صورة الجهود الأخلاقيـة الإسلاميـة، فى بحث دى بور، إلا أنه من المفيد أن نفحص وجهة نظره، وأن نقف على آرائه فيه، وهل يمكن أن نصل إلى نفس النتائج التى توصل إليها أم لا.

ولعله مما يحسب لدى بور أنه ارتائى فى بحثه هذا أن القرآن الكريم هو مصدر الأخلاق الإسلاميـة، وشرع يبحث أيضاً فى السنة والفقه والكلام والتصوف والفلسفة، وعند الغزالى ومن جاء من بعده، وفى الحياة الأخلاقية وطبيعتها، وفى الحالة الراهنة التى يصف فيها واقع الشعوب الأسلامية (فى عصره).

ونحن نلاحظ أن بحث دى بور يغلب عليه الطابع الأستشراقى، وتغلب عليه الأحكام المسبقة التى أستقاها من العديد من المستشرقين، كعدم أعتبار القرآن وحياً (وإن لم يصرح بذلك)، وكرد مضامين الفلسفة الإسلامية إلى نظريات يونانية، وكرد التصوف الإسلامى إلى أفكار هندية فيثاغورية، وكرد الإسلام نفسه إلى المسيحية واليهودية، وهو ماكان سائدا من أحكام عند كثير من مستشرقى القرن التاسع عشر الميلادى وأوائل القرن العشرين.

ومع هذا فإن من المفيد للباحثين فى الأخلاق الإسلامية وفى العلوم الإسلامية بوجه عام أن يقفوا على آراء دى بور تلك لأنها تبين لنا كيف فكر بعض المستشرقين حين نظروا إلى تراثنا الإسلامى فى حقبة معينة، وكيف جانبهم الصواب فى بعض أحكامهم التى أطلقوا عليه.

تحية منى إلى الدكتور أحمد عبد الحليم عطية على ترجمة هذا البحث إلى اللغة العربية، وعلى ماقدمه من دراسة، ومن تعليقات على النص، كشف فيها عن أخطاء دى بور.

وإنى لأرجو له مزيداً من التوفيق، وأن يقدم لنا دراسات أخرى عن تراثنا الإسلامى للكشف عما فيه من المعانى الإيجابية الدافعة إلى التقدم الحضارى.

دكتـــــور

أبو الوفا الغنيمى التفتازانى

الدراسة الأولى

دي بور والأخلاق الإسلامية
دراسة وتحليل

لم تنل الأخلاق الإسلامية ماهو جدير بها من بحث ودراسة، أو على الأقل لم تقدم حتى الآن صورة شاملة لتاريخ الدراسات الأخلاقية وبالتالي الحياة الأخلاقية الإسلامية، وإن كانت هناك بعض المحاولات التمهيدية التي أتخذت من هذا الهدف محوراً لها. وسوف نعرض لأحد هذه المحاولات، ونتناولها بالتحليل والمناقشة، وهي محاولة المستشرق "دي بور- De Boer" الأستاذ بجامعة أمستردام وصاحب الدراسات العديدة في الفلسفة الإسلامية، ومن هذه الدراسات تلك المواد التي كتبها في دائرة المعارف الإسلامية مثل مادة : ابن سينا، أخوان الصفا، الإشراقيون[1] وكتابه الهام «تاريخ الفلسفة في الإسلام» الذي ترجمه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة عام ١٩٣٨[2]. بالاضافة إلى عدد آخر من الدراسات[3] فقد قدم دراسة هامة وافية عن الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين .(Muslim) Ethics and Morality في المجلد الخامس من موسوعة الدين والأخلاق[4] وهي التي نتناولها هنا بالبحث والتحليل.

والدراسة مبكرة كما يتضح من تاريخ نشرها سنة ١٩١٢، وهي تنقسم إلى قسمين متداخلين أحدهما يتعلق بالحياة الأخلاقية عند المسلمين، يتخذ بداية لها بعثة محمدﷺأو ربما قبل ذلك في الأخلاق العربية قبل الإسلام وهو يعرض للأخلاق لدى جميع الشعوب والأجناس في بلدان الإسلام المختلفة على إمتداد عصور التاريخ الإسلامي حتى تاريخ كتابة هذه الدراسة، ويتناول في القسم الثاني الجهود التي قدمها : الفقهاء، والمتكلمين والصوفية والفلاسفة في الأخلاق أعتماداً على القرآن والسنة والمؤثرات الفكرية المختلفة سواء كانت أدياناً أو فلسفات سابقة، والدراسة قديمة نسبياً تجاوزتها الدراسات الأحدث عهداً سواء العربية، أو الأستشراقية مثل دراسة "كارا دي فو- Carra deVaux" في الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية، ودراسة "فالترز Walzer" و "جب Gibb" في الطبعة الثانية[5]. وكتاب" دونالدسون D.M.

"Donaldson" "دراسات فى أخلاق المسلمين Studies in Muslim Ethics"وغيرها، وبالمقارنة بين هذه الدراسات نجد أن دراسة دى بور بالرغم من كونها أوسع أطاراً من الناحية التاريخية وأكثر تحديداً من ناحية الموضوع، فهى فقيرة للغاية من حيث حجم المعلومات، وبالتالى فهى تقدم لنا صورة محدودة للفلسفة الأخلاقية الإسلامية قاصرة على عدد قليل من الفلاسفة، ومن حيث المصادر التى أعتمدها نلاحظ قلة النصوص التى رجع اليها، أنه أطلع بلا شك على أعمال الغزالى ومسكويه وأخوان الصفاء، بينما تغيب أعمال بقية الفلاسفة ولايعرض لهم أصلاً مثل الكندى والفارابى وابن رشد وعمل الأخيرين مفقود فى العربية، الا أنه موجود فى الترجمات اللاتينية والعبرية[٦] وكذلك أعمال ابن سينا[٧] فى المشرق وابن باجة وابن طفيل فى المغرب.

والحقيقة أن حركة الكشف عن النصوص الاساسية فى الأخلاق عند المسلمين وتحقيقها ونشرها نشراً علمياً لم تتم الا بعد العقود الأولى من هذا القرن، بعد نشر دراسة دى بور. الا أن ما يؤخذ على الدراسة، ليس فقط قلة المادة العلمية وغياب النصوص الأساسية وعدم اتضاح صورة الجهود الأخلاقية الإسلامية، لكن تلك المعالجة التى يغلب عليها النظرة الأستشراقية منهجاً وتحليلاً ونتائجاً، فهو يستخدم المنهج الوضعى التاريخى الذى يضيق للغاية لينحصر فى التأثير، حيث يرد ابداعات الفلاسفة المسلمين إلى أصول سابقة عليهم كما يرد قواعد السلوك فى الجماعة الإسلامية الى أمم وشعوب وديانات مختلفة سابقة، ويتوسع فى ذلك لتشمل هذه المؤثرات : المسيحية واليهودية والديانات الفارسية والفلسفات اليونانية المختلفة : فيثاغورثية وأفلاطونية وأرسطية.

وليس غرضنا هنا الرد على ما جاء فى دراسة دى بور، أو تقديم وجهة نظر مضادة، بل طرح تساؤل تمثل الأجابة عليه الغاية من هذا التقديم وهو هل يمكن أن نصل الى نفس النتائج التى توصل اليها دى بور، اذا فحصنا نفس الموضوعات عبر وجهة نظرنا العربية الإسلامية المعاصرة وهو ما يطرحه علينا فى نهاية بحثه[٨]، وفى الحقيقة أن اختلاف موقف الباحث من جهة ومنهجه فى التحليل، والمادة المتاحة أمامه، قد تؤدى إلى نتائج مختلفة ومن هنا علينا أولاً الأشارة بأيجاز إلى ماقدمه دى بور ومناقشته فيه من حيث : الموضوع - المنهج - النتائج.

يقدم لنا دى بور "الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين" فى عشر فقرات؛ تشمل على التوالى : محمدﷺ والقرآن (الفقرة الأولى) ويعرض فيها الأفكار الأخلاقية عند العرب وتأثير القرآن فى تغييرها، فالأخلاق العربية القبلية السابقة، ذات روح دنيوية تسعى للمتع الحسية والمصالح المادية وأقرب إلى مايسميه نيتشه "أخلاق السادة"، ويتحدد المثل الأعلى الأخلاقى العربى فى حياته القبلية - كما يظهر فى الأقوال الشعرية المتناثرة - فى الصبر على الفاقة والحرمان، والأنتماء للقبيلة، والشجاعة، وكرم الضيافة.

وقد أكد القرآن[٩] على ضرورة الإيمان الشخصى والأخلاق الشخصية (لا تزر وازرة وزر آخرى)[١٠] وأكد القرآن أيضاً على ضرورة التوبة والهداية وصلاح القلب ونقاء النفس، وعلى الإيمان والعمل الصالح، خاصة الزكاة، التى لا تمثل فقط مساعدة الأخرين، بل إنكار الذات دون إنتظار مقابل، فهى تعبير أرادى عن الحب، ويقدم "دى بور" الوصايا الأخلاقية الأسلامية من القرآن حيث يعرض للآيات ٢٣ : ٤٠ من سورة الإسراء التى تبين أن أرادة الله سبحانه وتعالى هى الفيصل بين الخير والشر.

إن من الهام للغاية أشارة دى بور إلى القرآن كمصدر للأخلاق الإسلامية، وهى أشارة هامة تحسب لصالحه، وقد ظهرت عدة دراسات حديثة تسعى لتناول الأخلاق فى القرآن منذ كتب عبد الله دارز رسالته بالفرنسية "دستور الأخلاق فى القرآن"[١١]. أجدرها بالأشارة دراسة محمد أركون "الإسلام: الأخلاق والسياسة" الذى يحدد لنا هدفه فى بداية الفصل الأول عن نظرية القيم القرآنية، بقوله "نحن نريد إستخراج النظرية الأخلاقية القرآنية التى وجهت حتى يومنا هذا ممارسة الفكر العربى - الإسلامى طيلة تاريخه الطويل"[١٢] وهو يقصد بالنظرية الأخلاقية القرآنية المبادئ المحورية الخلقية التى رسخها القرآن[١٣].

ويتناول دى بور فى الفقرة الثانية: محمدﷺ والسنة، حيث يوضح أن المؤمن الحقيقى يشعر بالتزامه بإتباع السنة الصحيحة، ويبين أن صحيح البخارى، الجامع للسنة يعكس روح القرآن، مؤكداً أن الإيمان فى الإسلام مرتبط بالعمل، فالسنة تحوى

الكثير من العناصر الأخلاقية، ومع هذا فإن دى بور لا ينس أن يشير متعمداً إلى أن الحياة اليومية للمسلمين لن تكن على درجة كبيرة من الأتفاق مع السنة[14] وعلينا أن نميز بين مستويين : مستوى الأفكار والقيم الأخلاقية التى يمكن أن نستخلصها من كتب السنة المختلفة ومستوى تحقيق هذه القيم فى حياة الجماعة الإسلامية ثم نبحث فى أسباب تحقق هذه القيم فى الواقع الإسلامى المعاش، وبالفعل فنحن فى حاجة إلى إنجاز مثل هذه المهمة من خلال دراسة مفصلة للآداب الإسلامية كما جاءت فى صحيح السنة، ورغم وجود عدة محاولات فى هذا المجال مثل ماقدمه محمود قراعة فى كتابه "الأخلاق فى الإسلام من أحاديث الرسول"[15] ود. أحمد عبد الرحمن أبراهيم "الفضائل الخلقية فى الأسلام" الذى يقول : إن الفضائل الخلقية الإسلامية، وكذلك الغاية القصوى لها والمعيار العام الذى يضبطها هى حقائق دينية مقررة فى الكتاب والسنة[16].

ود. أبو اليزيد العجمى فى مقدمة تحقيقه لكتاب الراغب الأصفهانى(ت٥٠٢م) "الذريعة إلى مكارم الشريعة" الذى يرى أن القرآن يتضمن أطراً محددة للشخصية الخلقية ولمعايير السلوك وغيرهما من المفاهيم التى أصطلح أهل العلم عليها، وما ينطبق على القرآن نجده فى السنة[17].

ثم يعرض فى الفقرة الثالثة للأخلاق فى الفقه بعنوان "تطور الشريعة" (ونضيف وأصول الفقه)، ففى الإسلام القانون الدينى والدنيوى شئ واحد، ويحيلنا دى بور إلى أعمال: چولدزيهر، الذى ينقل عنه كثيراً، وسنوك هرجرونيه فى الفقه. فالفقه يحتوى على مفاهيم أخلاقية، فالأحكام الفقهية تشكل سلماً للقيم تبدأ بالفرض أو الواجب، والمندوب أو المستحب، والجائز أو المباح، المكروه، والحرام. وقد ميز الشرع بين الخطايا أو الكبائر وبين الصغائر، والخطايا مثل : القتل - الزنا - السرقة - الربا - عدم أداء الزكاة، ومن قبيل الصغائر اللهو والمجون، والأستماع للفنون الهابطة[18]، وليس الفقه فقط بل أيضاً "علم أصول الفقه" إن قواعد الأخلاق كما يذكر باحث معاصر هى نفسها قواعد التشريع ولافرق بين سلوك الفرد وهو خاضع لقواعد قانونية أو قواعد أخلاقية لأن الغرض والقصد من وضع الشريعة هو تنظيم الحياة الأجتماعية[19] ويكمن الجوهر الأخلاقى لأصول الفقه فى فكرة المقاصد، فإن الفضل يرجع اليها فى إبراز الجانب الأخلاقى لعلم أصول الفقه، فما هو قانونى من وجهة نظر علماء أصول الفقه جعلته هى

أخلاقيا[٢٠]ويقدم لنا مثالاً لذلك بالشاطبى الذى حول علم أصول الفقه من علم تطبيقى قانونى إلى علم أخلاقى تهذيبى بالمعنى الصحيح[٢١].

ويعرض فى الفقرة الرابعة لعلم الكلام تحت عنوان "تطوير المذهب" حيث يتناول الأخلاق عند الفرق الإسلامية المختلفة : المعتزلة، أهل العدل الالهى، والمرجئة ثم الخوارج. والحقيقة أن علم الكلام الذى يدور حول الله وذاته وصفاته وأفعاله فى علاقتها بالانسان يمثل بشكل ما أساس علم الأخلاق الإسلامى، ونستطيع مقابل محاولة حسن حنفى فى إعادة بناء علم الكلام بأعتباره نظرية فى العلم ونظرية فى الوجود (العقليات) أن تؤكد أنه علم أخلاقى فى المقام الأول، بل إن سعى حسن حنفى لتأكيد أن الآلهيات فى علم الكلام تعبير عن الواقع الإنسانى يؤكد حقيقة علم الكلام الذى يعكس واقع حياة الإنسان فى فعله وسلوكه، أرادته وأكتسابه، وذلك خلال علاقة الإنسان مع الله[٢٢].

وقد قدم الباحثين العرب المعاصرين دراسات عديدة حول الأخلاق فى علم الكلام مثل: "قضية الخير والشر، دراسة لمسئولية الإنسان فى الإسلام" د. محمد السيد الجيندى الذى يقول : وتتبنى المعتزلة قضية الدفاع عن حرية الإنسان، وأنتقلوا ببحث مشكلة الخير والشر من مستواها الميتافيزيقى إلى المستوى الإنسانى من قضية الخير والشر والتزامه بالواجب العقلى قبل ورود الشرع، لأن شريعة الأخلاق عندهم سابقة على شريعة العقائد الدينية[٢٣]، ودراسة الدكتور أحمد محمود صبحى "الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى" التى تناقش قضية النظر والعمل بين المتكلمين والصوفية[٢٤].

وتمثل الأخلاق الصوفية الفقرة الخامسة من دراسة دى بور، ومن المعروف أن التصوف هو علم الأخلاق الإسلامية، فإذا كان الكلام يمثل القاعدة والقانون الأخلاقى الإسلامى، فإن التصوف يمثل الضمير الأخلاقى اليقظ فى الإسلام وما الاحوال والمقامات إلا سلماً لإرتقاء "الحياة النفسية الخلقية لدى المسلمين". "وفى كل صورة من صور الحديث عن المتصوف والصوفى لاتكاد تخطئ العناصر الأخلاقية، إما بارزاً بطريقة صريحة، وإما مفهوماً بطريقة ضمنية، وليس ذلك إلا لما للأخلاق من اعتبار خاص فى التصوف، يكاد يصبغ كل ناحية من نواحيه وكل وجه من وجوهه، حتى يكاد التصوف من شدة ملابساته أن يعرف به"[٢٥].

وبعد تناوله القرآن والسنة والفقه والكلام والتصوف يتوقف دي بور في الفقرة السادسة لتناول الأخلاق الفلسفية، حيث يعرض للأدب الأخلاقي الإسلامي، سواء في مرايا الحكام، حيث يتوقف أمام تأثير الأدب الفارسي، وجهود عبد الله بن المقفع الأخلاقية[٢٦]. ويتناول الترجمات العربية للأخلاق اليونانية خاصة جمهورية أفلاطون التي تمثل المصدر الرئيسي لنظرية التقسيم الثلاثي للنفس عند المسلمين، وان كان لايتعرض لتأثير الأخلاق الأرسطية على الفلاسفة المسلمين إلا بشكل عابر وهو تأثير كبير للغاية فلا نعلم فيلسوفاً عربياً سواء الفارابي أو ابن عدي أو ابن سينا أو ابن باجة وابن رشد إلا وقد نهل من الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، هو لا يعرض لهم ولا لجهودهم[٢٧].

ويتناول بعد ذلك بشئ من التفصيل الأخلاق عند إخوان الصفا[٢٨] ومسكويه[٢٩] والسؤال هل مسكويه وإخوان الصفا هما من يمثلون الأخلاق الفلسفية الإسلامية؟

ويخصص دي بور في إطار الأخلاق الفلسفية فقرة مستقلة لأخلاق الغزالي، الفقرة السابعة، فالأخلاق عند الغزالي كما يرى دي بور تركيب للمذاهب المختلفة السابقة أعتماداً على كتبه: "ميزان العمل، ومناهج العابدين، وأحياء علوم الدين"، والحقيقة أن الغزالي يمثل عند البعض الأخلاق اليونانية كما ظهرت في الفلسفة الإسلامية، مما يجعلنا نتسائل لماذا خصص تلك الفقرة الطويلة للغزالي وما مبررات هذا الإهتمام الذي نجده لدى دي بور وغيره من الباحثين في الغزالي خاصة في مجال الأخلاق؟[٣٠]. وتدور الفقرة الثامنة حول فترة ما بعد الغزالي، حيث يتوقف دي بور أمام نوعية أخرى من الكتابات الخلقية، قد تكون وجدت قبل الغزالي إلا أن تأثيرها لا يزال مستمرا مثل "أدب الدنيا والدين" للماوردي ثم يتناول الاتجاهات الاصلاحية المعاصرة في الاسلام فيعرض للأخلاق عند الوهابية، والبابية، التي من المشكوك فيه أن دواعيها لها القدرة على فعل أي شئ وحركة سيد أمير علي في الهند. والتي لا تطرح الا القليل من التعاليم المتفقة مع الإسلام. وفي هذه الفقرة وما يليها يتحول ثانية إلى دراسة الحياة الأخلاقية عند المسلمين حيث يعرض للأخلاق المعاصرة التي نتجت عن إلتقاء الإسلام بالحضارة الغربية التي شقت طريقها الينا عبر التعليم والصحافة[٣١].

ويناقش دى بور فى الفقرة التاسعة - الحياة الأخلاقية .. الحياة الأخلاقية الواقعية وطبيعتها، ومدى إنطباقها مع المذهب الأخلاقى. ويعترف وهو محق فى ذلك أن معرفتنا بهذا الخصوص يشوبها نقص كبير، وذلك لسببين: طول الفترة التاريخية التى يعرض لها، وإتساع المساحة الجغرافية للشعوب والأجناس الإسلامية المختلفة التى يتناولها من عرب وفرس وترك، وهو لايترك تلك المسألة دون الإشارة إلى اختلاف طبيعة هذه الشعوب وتمايزها وتناقضها، وهذا هو الوتر الذى يعزف عليه معظم المستشرقين وتدعمه الأنظمة السياسية الغربية، والحقيقة أنه بدلاً من أن يبحث سبب التمايز التاريخى والثقافى لهذه الشعوب يبرز تناقضها ويؤكد الفرق بينها. حيث يؤكد أن الممارسات الحياتية اليومية قد تكيفت بصورة كبيرة بالطابع العرقى أو العنصرى "ويضيف أن العرب لم ينجحوا فى استيعاب الطابع القومى للفرس، كما فشلوا فيما بعد مع الترك والمغول، وفى السجال الذى يستدعيه للذاكرة الصراع بين العرب والفرس فى القرنيين الثانى والثالث الهجريين نجد أن كلا الطرفين لم يأل جهداً فى إجازة الأحكام على صفات الطرف الآخر، وكما يمكن لنا أن نتوقع فإن ذلك كان صادراً عن تحامل مبعثة الحقد والكراهية المتبادلة".

إلا أنه يشير إشارة هامة إلى ضرورة الإعتماد على مصادر غير تقليدية مثل كتب الأدب المختلفة: ألف ليلة وليلة، والأغانى للأصفهانى، ويستنتج من هذه المصادر أنه لايوجد التزام صارم بالشرع أو الأخلاق الأصيلة، كما يتضح من حياة الثراء والغناء والجوارى والغلمان، ويصف الحالة الأخلاقية للإنسان المسلم ويبين أنها تختلف عن الأخلاق الغربية المعاصرة، وإن كان من الممكن تشبيهها بأخلاق العصور الوسطى فى أوربا[٣٢].

ونأتى إلى أهم جزء من الدراسة وهى الفقرة العاشرة (الحالة الراهنة) التى يصف فيها واقع الشعوب الإسلامية وصفات المسلمين من الأجناس المختلفة، ويقدم مجموعة ملاحظات على الحياة الأخلاقية، يمكن الاستفادة فيها خلال حاضر المجتمع الإسلامى، مثل أهمية الإسلام بالنسبة لأفريقيا. "من المحتمل ان انتشار الإسلام بين القبائل الأفريقية الأقل تحضراً والأصول الأكثر تواضعاً، ربما رفع من أحوالهم الأخلاقية إلى مستوى أعلى[٣٣] ويشير إلى ظاهرة أخلاقية هامة تمثل واقع أجتماعى يحتاج إلى

تعديل هذا الفساد الرسمى، إلا أنه يقدم أنطباعاً جيداً عن حياة المسلمين وسلوكهم غير المصطنع وعاداتهم المعتدلة، ويطرح سؤال هام عن أهمية الإسلام بالنسبة للمستقبل، ومدى ملائمته للحياة المعاصرة، والحقيقة أن تساؤل دى بور تساؤل احراجى من قبيل "اما"" أو"، فالإسلام إذا ظل تفسيره حرفياً، فقد يفيد البشر فى مرحلة أدنى من الحضارة، إلا أنه فى ظروف أخرى سيكون عائقاً للتطور الأخلاقى، وهو هنا يصدر حكماً مسبقاً على قدرة الإسلام على التلاؤم مع حياة الإنسان المعاصر ومن هنا فهو يقرر أن الإسلام أما أن يتلاشى وينحصر فى طائفة، أو يعيد تجديد نفسه ويتكيف مع الظروف الجديدة، أى أنه يطالب بالاختيار بين خيارين أما اسلام منغلق ضد الحياة المعاصرة أو تكيف المسلمين مع الواقع المعاصر دون التقيد بأسس الإسلام كما تحددت فى القرآن والسنة وهو سؤال لا إجابة عنه، لكنه يمكن أن يصاغ بطريقة أكثر تحديداً بالقول كيف يستطيع الإسلام بأسسه ومبادئه أن يصلح للحياة المعاصرة دون أن يفقد أسسه ومبادئه ذلك هو التحدى الذى يواجه المسلمين الأن.

(٣)

تحتاج تحليلات دى بور ومعالجاته للأخلاق الإسلامية الى طرح بعض الملاحظات المنهجية التى أعتمد عليها فى تحليله والتى أدت إلى النتائج التى توصل اليها، وبداية نؤكد على اشارتنا السابقة المتعلقة بمصادر الدراسة والتى يغلب عليها جميعاً الطابع الاستشراقى والتى يتابع فيها أعمال جولد زيهر وهى مصادر أغلبها ألمانية وفرنسية تعتمد على الدراسات وقليلاً ما يرجع إلى النصوص الأخلاقية، بأستثناء كتاب الغزالى "أحياء علوم الدين" ونصير الدين الطوسى أخلاق ناصرى[٣٤] مما يجعلنا نميل إلى القول بأن المراجع التاريخية التى تعرض للحياة الأخلاقية الإسلامية هى السائدة على كتب علم الأخلاق ونستنتج من ذلك تأرجح الدراسة بين التناول التاريخى للحياة الأخلاقية وأسبابها ومدى أنطباقها مع قواعد الأخلاق الإسلامية وبين التحليل المنهجى لنسق علم الأخلاق مما مال بـ دى بور إلى الإنهماك فى بيان طبيعة المجتمعات الإسلامية والسعى الى تقديم تحليلات اجتماعية وسياسية للحياة الأخلاقية، وهى مسألة هامة ربما لم يتطرق إليها كثير من الباحثين . إلا أن ما يؤخذ عليه فى تحليلاته هو البدء بمجموعة

من الأفكار المسبقة التى كونها الباحثون الغربيون عن الإسلام وأصبحت أشبه بالقوالب الجاهزة التى لا تحتاج من وجهة نظرهم إلى نقاش.

وفى مقدمة هذه الثوابت التى يستند إليها المستشرقون ويتقبلها دى بور رد الإسلام بأعتباره وحياً آلهياً والقرآن بأعتباره كتاباً سماوياً إلى محمدﷺ كما يتضح . وإن كان دى بور لا يعلن صراحة - فى الفقرة الأولى والثانية من دراسته ويتعمد الحديث عن الإسلام تحت مصطلح "المحمدية" والاستشهاد بالآيات القرآنية بأعتبارها أقوال وأفكار محمدﷺ" فالإسلام كما يتضح من أقواله ليس ديناً سماوياً بقدر ماهو واقع تاريخى وحركة بشرية. ويمكننا القول أن الجزء الثانى من هذه العبارة وإذا كان صحيحاً، لاينكر ولا يستبعد الجزء الأول وهو كون الإسلام ديناً إلهياً، ومحمدﷺ هو الرسول والصلة بين الوحى الإلهى والبشر.

ومن هذه البداية يعرض للإسلام وكأنه أمتداد للحياة العربية قبل الوحى ويؤكد على الاتصال بين الأفكار الأخلاقية الإسلامية وأصولها عند العرب القدماء. فقد تأثر الإسلام فى نشأته وتطوره بالأفكار الأخلاقية عند العرب القدماء، ورغم أن الإسلام يمثل بلغة ميشيل فوكو قطيعة وأنفصالاً مع حياة العرب فى الجاهلية، ودى بور نفسه يفصح عن ذلك كما يتضح من قوله:"فالرسول قد نشر دعوته بينهم منذداً بخطاياهم منذرا أياهم الا أنه لم يلق منهم الا السخرية. ورغم أن حياة العرب تخضع للنظام القبلى، فالإسلام رسالة كونية عامة يمثل التراحم والمساواة فيها دورا بارزا. ورغم ذلك فهو يصر على ربط الإسلام بواقع الحياة العربية، وهو يهدف من ذلك إلى إبراز حقيقتين: الأولى : رد ما أستحدثه الإسلام على أفكار العرب الأخلاقية إلى مصادر أجنبية من فلسفات وأديان سابقة عليه. والثانية : إبراز تناقض أساسى بين العرب من جهة والشعوب الأخرى غير العربية التى أعتنقت الإسلام من جهة أخرى.

تبرز الحقيقة الأولى التى يسعى دى بور لتأكيدها وهى رد مضامين الفلسفة الإسلامية إلى نظريات يونانية، والتصوف إلى أفكار هندية، فيثاغورثية بل رد الإسلام إلى المسيحية واليهودية، فالإسلام كما يؤكد دى بور أعتماداً على جولد زيهر، فى غالبية مبادئه الأخلاقية يعتمد على المسيحية واليهودية. "فتلك الأستثناءات التى يتم فيها فصل المفاهيم الدينية عن العرف والقانون يمكن ردها الى التأثر باليهودية

والمسيحية"، وأداء الزكاة كعنصر من عناصر أنكار الذات الموجود في الإسلام قد تأثر بقوة المسيحية والديانات الهندية".. وعندما انتشر الإسلام في المقاطعات المسيحية من الأمبراطورية الرومانية أستوعب عناصر كثيرة من الزهد المسيحي.. وبالنسبة للمسلم الحقيقي كما هو بالنسبة لليهودي المخلص فأن الدين يعني الشريعة.. والشريعة المستندة إلى القرآن والسنة متأثرا بالفقه والقانون الروماني.. وأرتبط الزهد بروابط خاصة مع الأفكار الرهبانية المسيحية والصوفية بملابسهم الرثة يحاولون أن يبرروا أسلوب حياتهم هذا باللجوء إلى فقرات عديدة من العهد الجديد وقد أخذت آرائهم في الخلاص عن النظريات الأفلاطونية. الفيثاغورثية التي أرتبطت بالتأمل الهندي، والمعتزلة والقدرية قد أخذوا تحت تأثير الجدل العقائدي للكنيسة الشرقية بمذهب الإرادة الحرة للإنسان وتأثرت مسألة تبرير العناية الالهية عند المعتزلة في مراحلها الأولى بالأفكار الافلاطونية المحدثة. وتأكيد المعتزلة الأوائل على أهمية الاعمال الصالحة، يمكننا مقارنتها بالبلاجيين في الكنيسة المسيحية. وغير تلك الأقوال التي نادى بها غيره من المستشرقين فأننا ونحن نقر بالتواصل الحضاري بين الأمم والشعوب نؤكد على خصوصية تلك التجربة الكبرى في حياة الأمم العربية والإسلامية، التي وإن تشابهت بعض أفكارعلومها أوعناصر طوائفها مع غيرها فأن خصوصيتها وتمايزها مستمد من واقعها الخاص الروحي أو التاريخي، ويكفي أن نشير إلى ما أورده ماسينيون في بيان أصالة التجربة الصوفية والروحية الإسلامية تفنيداً لمزاعم من أعتبرها ناتجة عن أصول ونظريات غريبة عنها[٣٥].

ويرتبط بمحاولة دي بور رد كثير من الأفكار الإسلامية إلى أصول غريبة عنها، أهتمامه ببيان القيم والأفكار الدينية الإسلامية من جهة وتحققها في حياة المسلمين الواقعية من جهة أخرى:

١ ـ فمن بين فضائل إنسانية عديدة فأن القرآن يؤكد مرارا على الأحسان والتصدق على الفقراء.. وقد تجلت تلك الروح عند الرسول ﷺ نفسه خاصة في الأعوام الأولى للدعوة في مكة عندما أكد على ذلك في حديثه مع الأغنياء، لكن فيما بعد وعندما أصبح أتباعه يكونون مجتمعاً سياسياً في المدينة خف كما يدعى إعلان الخصومة مع الأغنياء بل إن الحياة اليومية لم تكن على درجة كبيرة من الأتفاق مع هذه

الوصايا (الأخلاقية) كما لم يكن أهتمام المسلمين منصباً على القرآن والسنة، كما كان أهتمامهم بها فى الفترة التى عاشها الرسولﷺ فى المدينة عندما تركز حبه للنساء، وعدائه لغير المؤمنين وطمعه فى ممتلكاتهم... وفى الأعوام الأولى للإسلام ظهر المؤمنون الأخيار كغزاة للعالم، الذين مهما كانت أمالهم ورغباتهم فى ثواب الأخرة فأن ذلك يحل بينهم وبين السعادة الطاغية بالمغانم الدنيوية.

٢ ـ الوصايا الأخلاقية قصد بها المسلمون ولاتطبق على أتباع الديانات الأخرى إلا بدرجة محدودة، أما بالنسبة للمسيحين واليهود وأصحاب الكتب الأخرى فقد كانت سياسة الإسلام تجاههم فى زعمه هى الحرب المقدسة.

٣ ـ أهتمام القيم الإسلامية بالشكل دون المضمون، وبالمنفعة دون طهارة النفس، فقد كان من السهل ممارسة السنن الشكلية مثل: استعمال السواك والاستنجاء بالماء أو الرمل بدلاً من تطهير النفس من الأثم، "والكم الكبير من الوصايا الأخلاقية كما وجدت فى القرآن وخاصة فى السنة إنما تحمل بعداً شكلياً، وربما أغامر فأقول طابعاً تجارياً ومن يدرسون العلوم الدينية فى الأزهر ليس غرضهم أن يصبحوا أعضاء نافعين فى المجتمع ولكن بغرض الحصول على درجة أعلى فى الجنة.

٤ ـ وتحولت فتاوى العلماء الشرعية إلى فتاوى عقيمة وسفسطة وتضليل تساعد المرء على النفاق وخداع الناس وخطاب الشريعة يقتل الروح الأخلاقية، وقد خفت أصوات علماء الشريعة فى مسألة تحريم الخمر.

٥ ـ إنحدار وضعية النساء، فهن معفيات من الفروض لأنهن لا يستطيعن التمييز بين الخير والشر، والصواب والخطأ، وهن طبقاً للحديث وقود النار، والرسول ضرب المثل على أن النساء تسلية الرجال، ويدين نظام الزواج في الإسلام وإمكانية تعدد الزوجات لأن له عواقب خطيرة مثل سهولة الطلاق الذى نتيجته تعرض العلاقة المدنية والأهلية للخطر ويتم إهمال تربية الصغار. والخلاصة أنه فى معظم البلاد الإسلامية فأن وضع المرأة هو وضع مزر، والقرآن يعلن بوضوح قوامة الرجال ويؤكد عليها.

والحقيقة الثانية تدور حول الوضع الراهن للحياة الأخلاقية الإسلامية وهو تأكيد على التناقض بين الشعوب والاجناس الإسلامية فالممارسات اليومية فى الإسلام قد

تتكيف بصورة كبيرة بالطابع العرقى أو العنصرى. فهناك تناقض كبير بين شبه البدو قاطعوا الطريق وبين أصحاب وزعماء المدن والحضر.. كما لم ينجح العرب فى إستيعاب الطابع القومى للفرس تماماً كما فشلوا فيما بعد مع الترك والمغول وذلك يستدعى للذاكرة الصراع بينهما فى القرنين الثانى والثالث للهجرة حيث يصدر كل منهما على الأخر أحكاماً مصدرها الحقد والكراهية المتبادلة، وهو يزكى تلك الخصومات القديمة بالاعلاء من شأن بعض الفرق الفارسية الحديثة مثل البابية التى نشأت فى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً والتى أرتبطت أصولها بالأفكار الصوفية القديمة. وقد أخذت البابية على عاتقها مؤخراً شكلاً ومظهراً أكثر تقدمية، وهى تدافع الأن عن ملكية المرأة أو حقها فى التملك، كذلك تدافع عن مبدأ الأخوة بين كل الطبقات والأديان، الا أنه يعود ليقلل من تأثير هذه الدعوة، حيث يبدو من المشكوك فيه إذا كانت تلك الدعاوى لأنبياء البابية لها القدرة على عمل أى شئ، فى مواجهة التحكم والأستبداد فى الشرق، لمصلحة أخلاق أكثر حرية وفاعلية.

(٤)

تلك هى الملامح العامة التى يقدمها لنا دى بور سواء فى أقسام دراسته المختلفة، أو فى الأفكار المسبقة التى ينطلق منها أو الأحكام الجاهزة التى يطلقها على الأخلاق والحياة الأخلاقية الإسلامية وهى فى الحقيقة تمثل جزءاً من السياق الثقافى الذى يتحرك فيه دى بور والمصادر الأستشراقية التى نهل منها، ونحن فى تحليلنا السابق لاتهدف إلى إدانته بقدر ما نأمل فى الحفر فى الأسس التى ينطلق منها فالعمل الذى يقدمه لنا، له إيجابياته وسلبياته تفيد الباحث فى مجال الأخلاق الإسلامية ويمكن أن نشير إلى المزايا والمآخذ على دراسته على الوجه التالى:

من مزايا هذه الدراسة محاولتها التعرض ليس فقط للأخلاق بل أيضاً للحياة الأخلاقية الإسلامية، وهو مجال لم يدرس بعد الدراسة الجادة حيث يعرض للحياة الأخلاقية للعرب قبل الإسلام، والواقع الفعلى للسلوك الأخلاقى فى المجتمعات

الإسلامية منذ البعثة حتى اليوم، إن التنبيه على القيم الخلقية العربية، والسمو الروحى للأخلاق الإسلامية - بصرف النظر عن ابتعاد تطبيقها أحياناً فى الحياة اليومية عن مبادئ الإسلام - لهى مسائل ينبغى البحث فيها.

ولم يترك المؤلف أى علم من العلوم الإسلامية التى تتناول الجوانب الأخلاقية المختلفة الا وتناولها بالبحث فقد عرض للأخلاق القرآنية والأخلاق فى الحديث الشريف (السنة) وفى الفقه، والكلام والتصوف والفلسفة بل لا تخلو مصادره من كتب الشعر والأدب وإن كان لم يفرد لها فقرة مستقلة حيث يعتمد على ألف ليلة وليلة، والأغانى للأصفهانى. ونحن نوافق على هذه المجالات التى يعرض لها وأن كنا نود أن نخصص فقرة أو عدة فقرات لدراسة الأخلاق فى الأدب العربى حيث نجد كثيراً من الأدباء قد تناولوا بعض الظواهر الاجتماعية الأخلاقية وأفردوا لها كتباً مستقلة مثل البخلاء للجاحظ، والحمقى والمغفلين لأبن الجوزى، وكتب الحب والعشق مثل طوق الحمامة لأبن حزم، وروضة المحبين لأبن قيم الجوزية، وتزين الأسواق فى أخبار العشاق للأنطاكى، بل نضيف أيضاً الأدب الشعبى والأمثال الشعبية التى تصور لنا القيم الأخلاقية أو الحكمة العملية للإنسان العادى فى حياته اليومية وأهمية بحث الأخلاق فى هذه العلوم والمجالات المختلفة يؤدى بنا إلى دراسة حقيقة الأخلاق الإسلامية الواقعية بعيداً عن دراستها ممتزجة بالأفكار والنظريات الأخلاقية واليونانية إن نحن أقتصرنا فقط على دراسة كتابات الفلاسفة فى الأخلاق.

ومقابل الجرأة التى تناول بها دى بور مجال الأخلاق والحياة الأخلاقية على إمتداد التاريخ الإسلامى بأتساع الدولة الإسلامية وتناول الظواهر الإجتماعية الأخلاقية السلبية والإيجابية من حياة المجون، والفساد الرسمى، فأن الأهتمام بالنظريات الأخلاقية لم تحظ بنفس الأهتمام، وهذا ينقلنا إلى إيراد بعض المآخذ التى تبدو بسيطة أمام البناء المحكم الذى قدمه لنا دى بور، وإن كنا قد أشرنا فيما سبق إلى تبنى دى بور الاحكام المسبقة حول تأثر الأخلاق الإسلامية بعناصر خارجة عنها. وقلة النظريات الأخلاقية التى قدمها الفلاسفة المسلمين، فنحن نؤكد على بعض الفلاسفة الذين لم تناولهم أو أشار اليهم بأيجاز شديد وفى مقدمة هؤلاء الفارابى وابن باجة وابن رشد وأصحاب النزعة الإنسانية فى القرن الرابع الهجرى أمثال : التوحيدى ويحى بن عدى

وأبو الحسن العامرى وأبن أبى الربيع وغيرهم، الا أن أهم ما ينبغى الاشارة اليه تلك الأحكام التى يصدرها على إمتداد دراسته والتى تسعى لتأكيد مايشبه الأنفصال بين التعاليم الأخلاقية الإسلامية من جانب وحياة المسلمين من جانب آخر، وإلى ما يشير اليه ضمناً من التأثير المحتمل للثقافة والحضارة الغربية على حياة المسلمين ثم تساؤله النهائى الذى يمثل تحدياً ذا مغزى عن مدى ملائمة القيم الأخلاقية الإسلامية فى القرآن والسنة للمستقبل، وهو تساؤل يفرض على الباحث المسلم المعاصر تناول القيم الأخلاقية الإسلامية التى تستطيع أن تستوعب قيم الحضارة المعاصرة لتنهض ليس فقط بالحياة الأخلاقية الإسلامية بل أيضاً بواقع المسلمين المعاصر الذى تحاصره التحديات من كل صواب.

هوامش ومراجع المقدمة:

١ - دى بور : ابن سينا ، الجزء الأول من دائرة المعارف الإسلامية ص٣١٨: ٣٢٥، أخوان الصفا، الجزء الثانى ص٤٥٢: ٤٥٤، والأشراقيون الجزء الثالث ص٤١٥: ٤١٦، دائرة المعارف الإسلامية، طبعة دار الشعب، القاهرة.

٢ - دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٨ .

3-"Zu Kindi und seirer schuile" in stein`s Archiv fur Geshichte der philosophie x 111s. 153 ff.

-De Medicina Mentis (Von don Arts Razi Mededeelingen der Koninkljke Akademie von wetens chajspen, Afdeeling lettekunde deel 53-Serie A Amsterdam 1920, 17.

4- De Boer : Ethics and Morality, Muslim.

٥ - كاردى فو : الأخلاق دائرة المعارف الإسلامية، الجزء الثانى ص٤٣٦-٤٤١ فالتزر وجب: الأخلاق، دائرة المعارف الإسلامية ، الموضع السابق ص٤٤١-٤٤٥ .

٦ - أنظر ترجمتنا لدراسة لورانس بيرمان عن الأخلاق عند ابن رشد، وشرحه المفقود فى العربية والموجود فى العبرية واللاتينية وتأثير ذلك على الأدب العبرى فى العصر الوسيط.

٧ - راجع دراستنا الأخلاق عند ابن سينا ، مجلة دراسات إسلامية، أسلام اباد ، باكستان، عدد خاص.

٨ - راجع الترجمة الحالية الفقرة الأخيرة .

٩ - فى النص يذكر محمد ﷺ بأعتباره مؤلف القرآن.

١٠ - هناك أيات عديدة توضح الطابع الشخصى للإيمان والأخلاق الإسلامية مثل "لا يجزى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده".

١١ - د. محمد عبد الله دارز : دستور الأخلاق فى القرآن ، تعريب د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، دار البحوث العلمية، الكويت ١٩٧٣ .

١٤ - دى بور : الترجمة الحالية أنظر دراستنا عنه فى كتابنا " الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر" دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٧٩ص١٧١ وما بعدها.

١٥ - محمود على قراعة : الأخلاق فى الإسلام ومن أحاديث الرسول، مكتبة مصر، القاهرة ط٢، ١٩٨٣ .

١٦ - د. أحمد عبد الرحمن أبراهيم : الفضائل الخلقية فى الإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٩ ص١٢، أن هذه الدراسة للفضائل لم تدع لدينا أى شك فى أن للإسلام نظامه الأخلاقى الأصيل وفضائله الخلقية المتميزة... بطبيعة الحال مصادر هذه الدراسة أساساً لابد أن تكون من القرآن الكريم والسنة الشريفة، المصدر السابق ص١١.

١٧ - د. أبو اليزيد العجمى : مقدمة تحقيق كتاب الراغب الأصفهانى، الذريعة إلى مكارم الشريعة ط٢ دار الوفاء للطباعة والنشر ١٩٨٧ ص١١.

١٨ - فى النص الاستماع إلى الموسيقى، ولا نستطيع أن نقره على ذلك لأن مثل هذه القضايا تستحق نقاشاً أعمق.

١٩ - راجع د. فهمى محمد علوان : القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩ ص١١.

٢٠ - المرجع السابق ص١٠.

٢١ - الموضع السابق .

٢٢ - د. حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة (خمس مجلدات) مكتبة مدبولى القاهرة، وراجع أيضاً دراستنا عن تجديد حسن حنفى لعلم الكلام بعنوان "الإنسان فى الأصولية الجديدة" مجلة الوحدة العدد ٧٧-٧٨ فبراير - مارس١٩٩١ ص٢٢٤-٢٣٢ .

٢٣ - د. محمد السيد الجليند : قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، مطبعة الحلبى ط٢، القاهرة ١٩٨١ .

٢٤ - د. أحمد محمود صبحى : الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة١٩٦٩ ص٤٩: ٥٠ .

٢٥ ـ د. عبد الفتاح عبد الله بركة: في التصوف والأخلاق، دراسات ونصوص دار القلم، الكويت١٩٨٣ ص٥٦ .

٢٦ ـ لعل أهمية هذا النوع من الأدب في بيان الفضائل الأخلاقية تجعلنا نعد ابن المقفع، وهو ليس فقط من الشخصيات الأدبية، في مقدمة المفكرين، وقد خصصت له كتب الأخلاق العربية الحديثة عدة فصول كما نجد لدى كل من: د. ناجي التكريتي الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام ط٢ دار الأندلس ـ بيروت١٩٨٢ (الفصل الخامس) عبد الله بن المقفع ص٢٠٣: ٢١٧ ، والدكتور حامد طاهر: الفكر الأخلاقي في الإسلام، القاهرة ١٩٨٣ (الفصل الأول) آداب المجالسة لأبن المقفع ص١٠: ٤٠، والدكتور ماجد فخري: الفكر الأخلاقي العربي، الدار الأهلية للتوزيع، بيروت، ط١٩٨٦٢ ص٩.

٢٧ ـ لايشير دي بور إلى أي من الفلاسفة الأخلاقيين العرب المسلمين الذين قدموا جهوداً كبيرة في هذا المجال خاصة الكندي والفارابي وابن سينا وأبو الحسن العامري وأبن باجة وأبن رشد وأبن حزم وغيرهم، وما تعليل لذلك سوى غياب المصادر وقلة النصوص المتاحة أمامه وأن كنت أشك في ذلك.

٢٨ ـ لم تبحث الأخلاق عند أخوان الصفا بحثاً كافياً بأستثناء ما قدمه د. ناجي التكريتي والدكتور صالح الشماع عن النفس والأخلاق عند أخوان الصفا في كتاب رسائل فلسفية، دار الشئون العامة بغداد١٩٨٩ .

٢٩ ـ راجع دراسة د. عبد العزيز عزت "مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها ـ مطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٩٤٦ .

٣٠ ـ خصص دي بور فقرة طويلة للغزالي، وهو الوحيد الذي وصفه بوصف فيلسوف بحيث يوحي إلى القارئ أن الغزالي أهم شخصية في الفكر الأخلاقي الإسلامي، من هذا الأهتمام الذي يوليه دي بور يسري الأهتمام بالأخلاق عند الغزالي لدى الباحثين الاحقين حيث لا يخلو معظم كتب الأخلاق الإسلامية من تناول الغزالي.

٣١ ـ لقد أقتصرت تلك الحركة، وهذا التأثير إلى حد كبير على العلوم والتقنيات والتي لم تستوعب في تلك البلاد الا بصورة سطحية، أما بخصوص مدى نجاحها وأثارها في المجال السياسي والاجتماعي والأقتصادي، فضلا عن الأخلاقي فهذا ما سيجيب عنه المستقبل وحده، وواضح بعد ما يقرب من ثمانين عاماً أن التوجه إلى فكر الغرب أصبح هو التيار

السائد فى معظم الدول الإسلامية.

٣٢ - يقول: إنه من حيث الشكل الأخلاقى فإن العالم الإسلامى حتى بصورته الحالية يمكن تشبيهه نوعاً ما بأوربا فى القرون الوسطى أكثر من تشبيهه أو مقارنته بعالم اليوم.

٣٣ - فالزنوج فى شمال أفريقيا رغم كونهم ذوى طباع مستهتر ، وأيضاً غير جديرين بالثقة، الا أنهم متعصبون فى أخلاقهم للدين ، والبربر وهم كما يقول همجيون أفظاظ من الصعب أخضاعهم وترويضهم، أما الفلاحون المصريون فقد أشتهروا بقوة التحمل والصبر... ومسلموا الهند شديدو الأختلاف عن الأفغان، والجاويين شعب هادئ سهل القيادة والأخيين Achehnese شعب محب للحرب وأعمال السلب والنهب.

٣٤ - نقوم الأن بتحقيق مخطوطة عربية لنص الأخلاق ناصرى تحمل عنوان "تزكية الأرواح عن موانع الفلاح المعروف بالمختار من أخلاق ناصرى".

٣٥ - راجع ماسينيون بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى ط١ باريس ١٩٢٢، الطبعة الثانية ١٩٥٤ ص١٠٤:١٠٥، والدكتور ابو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٩٣ . والدكتور عبد الرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى، وكالة المطبوعات، الكويت ط٢ ١٩٧٨ ص٤٤-٦٢ .

الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين

أولا: محمدﷺ والقرآن:

حيث إن الأسلام فى نشأته وتطوره قد تأثر إلى حد ما بالأفكار، الأخلاقية عند العرب القدماء، فمن الأفضل تقديم لمحة تمهيدية موجزة عن هذه الأفكار، والظروف الإجتماعية التى ظهرت فيها محمد، والتى ظلت باقية حتى اليوم عدا بعض التغيرات الطفيفة بين سكان الصحراء، وقد وصلت الى مرحلة التنظيم وساد حياة الناس ونظمهم نوع من العرف الراسخ هو الأخلاق القبلية، وبقدر ما يتيح لنا وضعنا الحكم على الأمور فإنه يمكننا القول بأن أفكارهم الأخلاقية كانت تنطوى على روح دينوية، خالصة كتلك التى سادت بين تجار المدن أو كتلك التى كانت بين البدو. وهكذا وقد نشر الرسول -صلى الله عليه وسلم- دعوته بينهم مندداً بخطاياهم منذراً اياهم بيوم الحساب وعذاب النار، لكنه فى البداية لم يلق منهم إلا السخرية - وعندما تحول خطابه بدرجة ما الى حياتنا الدنيا أخذ الناس أقواله عن الدار الأخرة مأخذ الجد.

ولكن بينما عكف العرب القدماء على المتع الحسية، والمصالح المادية فلا يمكن إعتبارهم لا مبالين كلية بالأمور الأسمى والأرقى، فكما يمكن أن نلاحظ من الإنضباط القوى الذى ولدته بينهم قصائد الهجاء - وهو إنطباع يرتبط فى جزء منه بالرهبة من السحر، أن لديهم إحساساً قويا بالفخر الشخصى والقبلى. وقد لقى المثل الأعلى الأخلاقى للبدو مجالا للتعبير عن نفسه متمثلا فى الصبر على الفاقة والحرمان، والقدرة على الإحتمال، وكذلك فى الإنتماء، الذى جزئه الأكبر إنتماء للأقران وأعضاء القبيلة، أكثر منه إنتماء لشخص زعيم القبيلة وحدة، وكذلك عبر المثل الأخلاقى الأعلى للبدو عن نفسه فى الشجاعة، ،التى غلب عليها نوع من الدبلوماسية أو السياسية، وتجلى ذلك المثل فى الحفاظ على حياة الأعداء فى الحروب وفى حملات قطع الطريق، وأخيرا يأتى كرم الضيافة وهو فضيلة أصيلة فى المناطق التى تتسم بالفقر

وشظف العيش وصعوبة الظروف التى لا تساعد كثيرا على ممارسة تلك الفضيلة، وبالمقارنة بالبدو نجد أن أهل الحضر لديهم قدر أكبر من حكمة التصر فى الأمور الدنيوية، ولقد كان أهل مكة خاصة قبل وبعد بعث محمد على قدر من الحذق والمكر أتاح لهم أن يضعوا تجارتهم فى إطار من البيئة الدينية المقدسة وأن يستفيدوا من ورع القادمين للتجارة وحبهم للدين ورغم إعتراف أهل مكة صراحة بتمسكهم بأخلاق وسطية حيث يوازنون فى ذلك بين المصالح الدنيوية ،الدينية، يتميز أهل جدة بغلبة الناحية الدنيوية، وأهل المدينة بالتقوى والورع (١).

ويمكننا أن نعثر فى القصائد الشعرية قبل محمد على بعض الأقوال الشعرية المتناثرة والمعبرة عن العواطف الأخلاقية*، حيث نجد تحذيرات من التكبر وتهديدات من الإنتقام الإلهى، أما تلك الإستثناءات التى يتم فيها فصل المفاهيم الدينية عن العرف والقانون فيمكن ردها الى التأثر باليهودية والمسيحية، ومن ذلك المنطق والتأثير إنطلق محمد فى كل المواقف الهادفة الى تحسين الأخلاق فيما بعد، وقد ركز محمد على ضرورة الإيمان الشخصى والأخلاق الشخصية. (ولا تزر وازرة وزر أخرى)(٢)، وفى يوم الحساب سوف يسأل كل إنسان عن نفسه : (يا أيها الناس أتقوا ربكم وأخشوا يوما لا يجزى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده شيئا)(٣).

والقرآن يحث أيضا على ضرورة التوبة والهداية وصلاح القلب، وتغيير النفس، فالنويا الطيبة مطلوبة، أما الحكم على الأخطاء غير المتعمدة فيتسم بالترفق، بأختصار، فأن الله لا يصعب الطريق على عبده المؤمن، فالله غفور رحيم.

وبالرغم من ذلك فأنه نظرا لقلة عدد صحابة الرسول في بداية بعثته، فلم يكن من السهل عليهم تطبيق تعاليمه والإستجابة لها فى مجال الأخلاق الفردية، تلك التعاليم التى كان إتباعها سببا فى تمزيق الروابط الأسرية فى العديد من الأسر وقتها ـ فى البداية حدث ذلك بصورة صارمة ثم بدأت تخف فيما بعد ـ وقد حدث صراع بين تلك التعاليم والتقاليد المعتادة الراسخة، وبذلك اكتسبت تلك الأخلاقية بين المؤمنين

* أنظر دراسة د. ناجى التكريتى : الأخلاق فى الجاهلية، حولية كلية الاداب، جامعة بغداد ١٩٨٣

الصادقين قوة وتأصلا أكثر من الروابط القبلية، وفى ضوء المثال الذى قدمناه، صارت هناك رابطة أخوية وقرابة بين كل مؤمن وآخر، ومن هنا كان الإسلام رسالة كونية عامة، يمثل التراحم والمساواة فيها دورا بارزا، إلا أنه بقيت بعض المسائل مثل : حق الحماية وكرم الضيافة والثأر لم يتم إخضاعها تماما للمثل الأخلاقى الأعلى، ومما لا شك فيه أن القصاص قد أبطل والغى الثأر وذلك من حيث المبدأ، إلا أنه فى الممارسة والواقع لم يتم القضاء تماما على عادة مثل عادة الثأر، وإن كانت قد خفت حدتها، وقد ساهمت قيود الحضارة المدنية فى الحد من تلك المادة بحيث لم يعد الإنتقام ينال إلا الجانى أو القاتل الحقيقى، بل أكثر من ذلك يمكن القول أن الرسول قد ساعد على الإرتقاء بحياة الإنسان بتحريمه بعض العادات الجاهلية مثل وأد البنات، وإن كانت ممارسة الإجهاض قد إنتشرت بدون رقيب فى بعض الأقطار الإسلامية.

والأخلاق فى القرآن يمكن تحديدها فى الصيغة التالية : أمن وعمل صالحا. فالإيمان بالطبع هو الإلتزام المبدئى، حيث أن بدون الإيمان فإن كل الأعمال لا جدوى لها أو هى مجرد سراب [٤]، وحيث أن المقام لا يتسع فى هذا البحث لتناول معنى الإيمان، أو حتى واجبات وفرائض الدين بمعناها المحدد، فإن أهتمامنا الأساسى هنا ينحصر فى السؤال التالى : نا الذى يتضمنه معنى"العمل الصالح"؟.

ومن بين فضائل إنسانيه عديدة فإن القرآن يؤكد مرارا على الإحسان، إيتاء الزكاة والتصدق على الفقراء، والمحتاجين واليتامى والغريب أو عابر السبيل، والعبد والأسير، وبخاصة فى الصور الأكثر شيوعاً وهى الزكاة، بمعناها الأصيل بدون انتظار مقابل أو اعطاء من وراء ذلك حتى لو كانت كنوز الدنيا، بل طمعا فى ثواب الآخرة، وقد تجلت تلك الروح عند الرسول نفسه، خاصة فى الأعوام الأولى للدعوة فى مكة عندما أكد على ذلك فيحديثه مع الأغنياء، ولكن فيما بعد وعندما أصبح أتباعه يكنون مجتمعا سياسيا فى المدينة خف اعلان الخصومة مع الأغنياء، كما حدث تطور مباشر فى أداء الزكاة كتعبير ارادى عن الحب، وهو ما يتطابق مع ما لدى اليهودية، وعلى الأخص اليهود الشرقيين والنصارى، ومن التقوى والخوف من الله، والفضيلة ككل، وقد تم

فرضها تدريجيا على الملكية ثم أصبحت كذلك إحدى مبادئ الإسلام الرئيسية الخمس[٥]. وقد جرى العرف فى البلاد الإسلامية أن يتم دفع الزكاة للخزانة العامة أو بيت المال، ولم يهمل جامعو الزكاة مصلحتهم أو منفعتهم الشخصية فى الوقت الذى تم وضعهم بواسطة علماء الشريعة والفقه والكهنة ـ إذا جاز لنا أن نتكلم عن كهنوت فى الإسلام ـ كأحد الفئات المستحقة للزكاة مثلهم فى ذلك مثل الفقراء والمحتاجين.

(وعلاوة على الصدقات والزكاة فأن القرآن قد ذكر أنواعا أخرى عديدة من الفضائل المحببة الى الله، مجموعة من الوصايا والأوامر الإلهية والتى لم توضع فى صورة مرتبة والتى يبدو كما لو أن هناك علاقة بينها وبين الوصايا العشر لموسى كما نجد فى سورة الإسراء (الأية ٢٣: ٤٠).

وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما، وأخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب أرحمهما كما ربيانى صغيرا، ربكم أعلم بما فى نفوسكم وإن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفور، وءات ذا القربى حقه والمسكين وأبن السبيل ولا تبذر تبذيرا، إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا، وإما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم قولا ميسورا، ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتعقد ملوما محسورا، إن ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه كان بعباده خبيرا بصيرا ولاتقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وأياكم إن قتلهم كا خطئا كبيرا، ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلا، ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف فى القتل إنه كان منصورا، ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتى هى أحسن حتى يبلغ أشده وأفوا بالعهد أن العهد كان مسئولا، وأفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا، ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا. ولا تمش فى الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض، ولن تبلغ الجبال طولا، كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها)(*).

* الإسراء : الأية ٢٣: ٤٠.

كل هذه الوصايا قصد بها أساسا المسلمون ولا تطبق على أتباع الديانات الأخرى إلا بدرجة محدودة، أما بالنسبة للمسحين واليهود وأصحاب الكتب الأخرى والكفار من الذين لا تظلهم مظلة الاسلام وحتى المرتدين فقد كانت سياسة الإسلام تجاه هؤلاء، هى الحرب المقدسة، وهنا نجد أنفسنا أمام حالة من الحصر والتقييد لمعنى الإخلاص والولاء والإلتزام، ولمن يوجه ذلك الإخلاص والولاء أساسا. ويمكن أيضا ملاحظة ذلك من خلال رؤية الإسلام فى الحد من الحرية الأخلاقية للفرد لإعتبارات دينية، والمبدأ الأساسى هو أن الله هو القادر والمهيمن وأن البشر عبيده الذين لا أفضلية لهم ولا تمايز إلا بعبادته وطاعته، وبالتبعية فإن إرادة الله ويتبعها رؤية الرسول هى الفيصل بين الخير والشر، فالإسلام يعنى ببساطة الإستسلام والإنقياد لإرادة الله.

والحدود Sanctions الأخلاقية فى الإسلام طابعا دينيا أيضا. فالثواب والعقاب بمفهومها الأساسى والمحدد ينتميان الى العالم الآخر، فمعظم البشر لا بد لهم من التكفير عن ذنوبهم فى نار جهنم، ولكن أولئك الذين آمنوا وعملوا صالحا فهم القين سيستتمعون بنعيم الجنة والتى صورها محمد بطريقة مستوحاه من طريقة عرض محلات الخمور أيام العرب القدماء، ونتيجة لأنكار الذات فى الحياة الدنيا والأمتناع عن شرب الخمر والميسر والترف بصفة عامة فإن المؤمنين سيكافئون فى الآخرة على ذلك مكافأة تتمثل فى الحور العين الذين يخدمون أصحاب الجنة (الخالدين فيها بلا موت) بكئوس لا تكسر.(*)

ثانيا: محمدﷺ والسنة:

ولم يدع محمد أنه قديس، ولم يكن كذلك ولكن بعد موته بقليل كرس المسلمون المجتهدون أنفسهم للعمل بسنته والإقتداء به فى حياتهم، حيث أن القرآن لم يقدم المعلومات الوافية لكل تفاصيل الحياة فقد نشأت الحاجة لمعرفة وافية عن أسلوب حياة

* يساعد الكتاب الاسلاميون على تدعيم هذا الموقف حيث يكرس أبن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١) كتابه، "حادى الأرواح الى بلاد الأفراح"؛ فى ذكر نساء أهل الجنة، والحور العين، وذكر نكاح أهل الجنة (أنظر الفصول من الثالث والخمسون الى السابع والخمسون)

النبى، وحياة الصحابة والتابعين، وحيث أن الكذب والإحتيال (بحجة الخوف على الدين) لا تعتبر أشنع الخطايا فإن العرض قد واكب الطلب الملمح للمسلمين بمعرفة المزيد عن حياة النبى، فنحن نجد فى الإسلام مجموعات عديدة من السنن التى إختلط فيها المؤكد بالزائف والدخيل، وهكذا تم إستبدال العرف القبلى القديم بالسنة النبوية، والمؤمن الحقيقى يشعر بالتزامه باتباع هذه السنة بقدر ما يستطيع من الولاء والإخلاص وبينما نجد العبارة الأولى فى أشهر كتاب جامع للأحاديث (صحيح البخارى) تعكس روح القرآن فى تأكيده على أن الحكم على الأعمال إنما يكون بالنيات، إلا أننا نجد أن أمتثال المؤمن إنما يقاس بظاهر عمله، أو بمعنى آخر، إن الحكم على الإيمان إنما يكون مرتبطا بظاهر عمله وأدائه للفرائض العلنية أكثر منه حكما على أخلاقه، ويعزى لعمر بن الخطاب ثانى خلفاء الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ قوله:

« الآن ـ وقد انقطع الوحى بموت النبى ولم يعد ممكنا الكشف عن السرائر ـ فإننا نحكم على الناس بأعمالهم فما بدالنا منه عملا صالحا فله عهدنا، أما السرائر فالله أعلم بها، أما من ظهر لنا منه غير ذلك فلا عهد له عندنا ولا يحكم عليه بالإيمان حتى وإن أقسم على صدق نواياه [٦].

ويبدو أن الكثيرين ممن أستفادوا أو إستغلوا تلك المقولة لعمر من غير المؤمنين الحقيقين قد أغفلوا الجملة الإعتراضية التى تتعرض لحكم الله على السرائر، بل أكثر من ذلك فإنه وفقا للسنة فقد كان من السهل ممارسة بعض السنن الشكلية مثل : إستعمال السواك أو الإستنجاء بالماء أو الرمل أو الطهور بدلا من تطهير النفس من الإثم وعبادة الله بقلب مخلص فى السر والعلن، وهكذا فإن الكم الكبير من الوصايا الأخلاقية فى الإسلام كما وجدت فى القرآن وبشكل أخص فى السنة إنما تحمل بعدا شكليا، وربما اغامر فأقول طابعا تجاريا [٧]، فالمؤمن يتاجر مع الله وليس أدل على ذلك من أن أحد الأحاديث الشريفة التى تنص على أنه بمجرد المرء الى الإسلام فإن أعماله الصالحة السابقة على إسلامه تحسب لصالحه أو فى ميزان حسناته [٨].

وتتفق السنة مع القرآن فى التأكيد على إعطاء الزكاة والصدقات مكان الصدارة

من الأعمال الصالحة، فإذا لم يكن المرء قادرا على دفع الزكاة فليعمل بيديه حتى يتمكن من إكتساب ما يعنيه على دفع الزكاة فهذا هو مفهوم العمل أو المغزى منه كما قدمته السنة [٩]، وربما كان من قبيل الإستثناء فقط أن تضفي السنة والأحاديث قيمة أخلاقية مستقلة عن العمل أي بعيدا عن كونه وسيلة للإعلان عن دفع الزكاة، وفى الوقت الذى لم يتحدث فيه القرآن عن ذلك الموضوع وهو العمل وقيمته الأخلاقية. وفى ذلك السياق فقد قيل هذا الحديث عن لسان الرسول «ما اكل ابن آدم طعاما قط خيرا من عمل يده، وداود أكل من عمل يده» ولكن هذا القول ربما تضمن بالإضافة لأحاديث أخرى كثيرة التركيز على أن العمل أفضل من التسول ولكن ليس أفضل من إيتاء الزكاة والصدقات [١٠]، وأداء الزكاة كعنصر من عناصر إنكار الذات الموجود فى الإسلام منذ بدايته قد تأثر بقوة بالمسيحية والديانات الهندية كما يمكن إستنباط ذلك من حقيقة كون السنة أقل تميزا من القرآن فى عربيتها، وعندما إنتشر الإسلام فى المقاطعات المسيحية من الأمبراطورية الرومانية فقد أستوعب عناصر كثيرة من الزهد المسيحى.

وقد كان جولد زيهر Golodziher على رأس من فندوا مقولة أن الإسلام فى أوله كان مجردا تماما من الروح الأخلاقية [١١]، ومما لا شك فيه أن السنة تحوى الكثير من العناصر الأخلاقية. ومن المسلم به أن اللغة العربية ليس بها تعريف واحد محدد للضمير، ولكن يمكن فهم إشارات للموضوع بشكل واف من خلال تركيبات كلامية مثل: عدم إرتياح القلب؛ وطبقا لحديث ذى قيمة كبيرة فى الإسلام : الأثم ما حاك فى صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس. ويمكن أن نستنتج من الفقرة الأخيرة رائحة التقليدية إلا أن هناك الكثير من الأحاديث النبوية الأكثر توضيحا لضرورة الإخلاص الداخلى القلبى.

وفى هذا السياق نقرأ: أتدرون أي الأعمال أفضل من الصلاة والصوم والزكاة الصلح بين متخاصمين؛ أو فى حديث اخر : أفضل عمل للمرء (من شعيرة الصلاة) هو صلاته فى بيته لا يراه احد إلا الله، ولا هم له إلا التقرب من الله"؛، وهناك حديث آخر

مؤداه أن أمراءة دخلت النار برغم صلاتها وصيامها لأنها كانت تؤذى جيرانها وتسبهم، بينما دخلت امرأة أخرى مقصرة فى صلاتها وفى أداء فروضها الدينية الجنة لأنها كانت تعطى الفقراء والمحتاجين ولا تؤذى جيرانها، فرحمة الله دائما ما تكون هى الهدف أمام عينى المؤمنين ولذلك فهم مطالبون بأداء صالح الأعمال [١٢].

ووفقا لحديث من أفضل الأحاديث التى كثيرا ما يتم الإستشهاد بها فإن أفضل الأعمال هى:

(١) بر الوالدين.

(٢) عدم إكراه فتاه على زواج لا تريده.

(٣) إعطاء الأجير حقه.

وهناك حديث آخر ذو مغزى وله أصله بن الصالحين والمؤمنين، ذلك الحديث يعدد القائمة التالية من الوصايا:

(١) أحبوا الفقراء وألفوهم.

(٢) انظروا الى من هم دونكم فى الدنيا ولا تنظروا من هم أعلى منكم فى الدنيا.

(٣)لا تطمع فيما عند الناس.

(٤) كن وفيا للأقربين وإن آذوك.

(٥) قل الحق ولو على نفسك.

(٦) لا تدع لحب الإنتقام عليك سبيلا.

(٧) أكثروا من قول لا حول ولا قوة إلا بالله فهى مفتاح الكنوز التى تحت عرش الله.

وربما كانت الوصية الأخيرة (الخاصة بقول لا حول ولا قوة إلا بالله) هى أكثر الوصايا المذكورة نصيبا من الحماس لتنفيذها والعمل بها، حيث نجد أنها تستعمل كصيغة سحرية كما فى (ألف ليلة وليلة) على سبيل المثال، ولكن على الأرجح فإن الحياة اليومية للمسلمين لم تكن على درجة كبيرة من الإتفاق مع هذه الوصايا، كما لم

يكن إهتمام الناس منصبا على القرآن والسنة بقدر إهتمامهم بالفترة التى عاشها الرسول فى المدينة عندما تركز حبه للنساء وعدائه لغير المؤمنين وطمعه فى ممتلكاتهم، وفى الأعوام الأولى للإسلامظهر المؤمنين الأخيار الصالحون كغزاة للعالم، الذين مهما كانت أمالهم ورغبتهم فى ثواب الآخرة فإن ذلك لم يحل بينهم وبين السعادة الطاغية بالمغانم الدنيوية.

ثالثا: تطور الشريعة (القانون)

وبالنسبة للمسلم الحقيقى كما هو بالنسبة لليهودى المخلص فان الدين يعنى الشريعة، التى يجب أن تسيطر وتنظم كل حياة الإنسان. ومن وجهة النظر الشرقية ليست فقط الحياة الإجتماعية، وإنما ايضا الحياة السياسية يرتبطان بالدين ارتباطا وثيقا، ومن ثم فقد شكل اليهود والمسيحيون والذين ضمنوا التسامح والحماية فى ظل الإسلام بدفع الجزية شكلوا نوعا من السلطة فى السلطة Impermium in imperio وكذلك أيضا بالنسبة للمجتمع المسلم فإن القانون الدينى والدنيوى شيئ واحد وهذا يسرى - نظريا - بصفة عامة فى ظل الأحتلال الأجنبى، بينما المثل الأعلى أو المثال يتحقق فى ظل حاكم ذو عقيدة أفضل. والعلم بالشريعة (هو ما يعرف بالفقه) - وهى شريعة ذات ضوابط وقيود أخلاقية - ملزم وفرض على كل مسلم عاقل. وشرعا فإن الأطفال تحت سن السابعة وكذلك النساء أيضا فى معظم الأحوال - يتم اعفاؤهم من ذلك الفرض : فالأطفال تحت سن السابعة معفيون حيث أنهم لا يستطيعون التميز بعد بين الخير والشر، والصواب والخطأ، أما بالنسبة للنساء فهن معفيات لانهن طبقا للسنة أو الحديث المعروف وقود النار(*).

وتلك الشريعة المستندة الى القرآن والسنة والمتأثرة الى حدما بعلم الفقه والقانون الرومانى قد دخل عليها عملية تطوير مستقل. ومثلما إكتسبت بعض الأحاديث النبوية مكانة وإعتبارا، كذلك فإنه فى الإسلام السنى فإن المدارس الفقهية الأربع قد تمتعت بقوة قبول وسلطة كبيرة حتى قبل أن يصل تطور علم الحديث الى مداه. ومنذ أن أخذ

---

* هذا تجنى واضح فالنساء مكلفات بالشريعة كالرجال.

ذلك التطور مكانته - فى الثلاثة قرون الأولى فى الإسلام - فإن القرآن والسنة بعد ذلك وحتى الآن قد أصبحا حرفا ميتا اللهم إلا فى بعض الفرائض كما تم إستبدالهما فى الحياة العملية بالفقه (القانون)

وبإمكان المسلم أن يتعلم ما لا بد له من عمله أو اجتنابه عن طريق الكتب الميسرة فى الفقه واحكام أبرز المفسرين المعاصرين. ولكنه يتعلم أيضا أن تطبق الشريعة المقدسة فى عالم غارق فى الشر كعالمنا أو حتى فى العالم الإسلامى نفسه أمر غاية فى الصعوبة، لكن ترتفع درجة امكانية ذلك التطبيق بدرجة ما فى محيط الأسرة أو فى محيط الدوائر الملتزمه دينيا، وفى نظر المؤرخين الأسلاميين تعتبر فترة حكم الدولة الأموية المتسامحة (٦٦١ - ٧٥٠م) فترة تتسم بالدنيوية الى حد كبير. وعلى الرغم من تبنى الدولة العباسية (من ٧٥٠م) للمبدأ الفارسى بعدم فصل الدين عن الدولة فإنها لم تكن أفضل حالا، وفى معظم الطوائف الإسلامية المتعددة مثل الشيعة أو طوائف أخرى كثيرة فإن الخلاف بين الحكومات ورعاياها بشأن الشريعة كان له أثر كبير فى أن يصبح الرياء والنفاق فضيلة.

ونشير هنا الى مبدأ (التقية) عند الشيعة والذى طبقا له يتعين على الشيعى الذى يحيا فى بلد معادى أن يخفى أو ينكر معتقداته (فعلا وقولا) لضمان أمنه الشخصى ومصلحة رفقائه الشيعه، وفى كل مكان فى محيط بلاد الإسلام وفى كل فتراته التاريخية فإن التناقض بين الأفكار والتطبيق الفعلى قد أدى من ناحية الى سياسة تراضى من قبل الأغلبية، ومن ناحية أخرى عزز من الشكوك والصراعات النفسية، كما أدى كذلك الى محاولات عديدة بزعامة المهدى لاستدال نظام أتم بنظام آخر أفضل. وبالتبعية فقد أقترنت محاولات الإصلاح الدينى والأخلاقى بالحركات السياسية. ويعتبر عمل مثل الذى قام به اللواء Booth والذى كان قائداً لجيش العبيد والذى سعى لإنجاز نتائج أخلاقية وروحية بين المسيحين يعتبر مستحيلا فى الإسلام إلا إذا حاول هو وضباطه القبض على زمام القوة السياسية.

والتطور التاريخ للفقه الإسلامى لا يمكن تناوله هنا بالتفصيل، ولكننا نكتفى

بأن نحيل الى أعمال جولد زيهر وسنوك هرجورنيه وآخرين، ولكننا هنا تركز إهتماما على الفقه من ناحية إحتوائه لمفاهيم أخلاقية وإعطائه مساحة للتعبير الحر عن الحياة الأخلاقية، وفي هذا المجال يعتبر تقسيم الأعمال طبقا لدرجات الإلتزام الشرعي بها من أهم النقاط، ونجد هنا عدد من أسئلة تلك التقسيمات التي تختلف في درجة تطابقها مع بعضها البعض والقسم الأكثر قبولا يحتوي على خمس أبواب شرعية كما يلي :

١- الفرض أو الواجب ويشمل الأعمال التي يثاب على أدائها أو يعاقب من يهملها.

٢- المندوب أو المستحب وهي الأعمال التي يثاب على فعلها ولكن لا يعاقب على تركها.

٣- المباح أو الجائز ويشمل الأعمال التي لا يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها.

٤- المكروه وهي الأعمال غير المستحبه ولكن لا يعاقب عليها الشرع.

٥- الحرام، وهو يتناول كل الأعمال المحرمة على الإطلاق والتي يقع مرتكبها تحت طائلة العقاب.

أما بشأن الحاق الأعمال بالأبواب المناسبة لها لتندرج تحتها في الترتيب المذكور أعلاه، فإنه يمكن القول أنه ربما لا يوجد إجماع بين العلماء في الإسلام، والأخلاقيون الأكثر تساهلا بين علماء الشريعة يحاولون إخراج بعض الأعمال المندرجة تحت باب (الحرام) الى باب أخف درجة، وكذلك يحاولون تصنيف بعض الفروض على أنها تندرج تحت المستحب، وبصفة عامة فإن المبدأ المنظم لهذا الأمر هو الرأي العام أو ما يسمى بإجماع علماء الأمة. وهذا الإجماع له حق الإلزام فالضمير ليس فقط في مسائل العقيدة بل في أدق تفاصيل الحياة اليومية. ومع ذلك وبرغم كل شئ فإن العديد من المسلمين سواء عن جهل أو ضعف إرادة، يسيرون في حياتهم وفقا لعادات معينة، بل إن ما هو أسوأ أن البعض يمارس سلوكا حرا أو يمارس حريته الشخصية دون إلتزام بأية قيود.

ولا يكون للشرع نفس درجة الإلزام بالنسبة لكل فرد، فالشرع قد ميز بين الوجبات أو الفروض الإجبارية أو ما يعرف بفرض العين، وبين الإلتزامات التي يختص

بها أشخاص معينون أو ما يعرف بفرض الكفاية، ويعتبر مثال الإشتراك فى الحروب الدينية أو الجهاد نموذجا لذلك (الفرض الكفاية).

وهناك فصل آخر هو ذلك التميز بين الخطايا أو الكبائر، وبين الصغائر، وهو تميز محدد على نطاق واسع فيما يخص مبدأ الدليل والذى يتطلب أن يكون الشهود فوق مستوى الشبهات، والخطايا أو الكبائر بصفة عامة هى:

القتل، الزنا، السرقة، الربا، عدم أداء الزكاة وما شابه ذلك، ومن قبيل الصغائر الإستماع للموسيقى محرمه أو ممارسة بعض الألعاب غير المشروعة، وكما كان متوقعا فقد إنحدر علم الشريعة فى التعامل مع هذه الفروق الى فتاوى الناس، وخطاب الشريعة يقتل الروح الأخلاقية ويمكننا أن نجد توضيحا لذلك فى (ألف ليلة وليلة) الليلة ٢٩٦ وما يليها، ويبين جولد زيهر (فى محاضرات عن الإسلام ص٦٣ وما يليها)، كيف أن العلماء الشرعيين قد خفت حدة أصواتهم فى مسألة تحريم الخمر.

رابعا: تطور المذهب:

وقد أسس الإسلام فى البلاد التى فتحها علاوة على المدارس السياسية الشرعية نظما أو انساقا للمذاهب ذات عنصر أخلاقى قليل أو كثير، كما أسس أيضا أدبا معروفا محكما Didactic ومع هذا الأدب سوف يتركز تعاملنا لا حقا (الفقرة ٦)، أن الأمر ذو أهمية عاجلة وملحة لتطور المذهب الإيمانى فى الإسلام أن نعمل الفكر حول اللاهوتيين المسيحين.

ويعتبر المذهب الأخلاقى الدينى للمعتزلة (من القدرية) عاملا ذو دلالة هامة للعصور اللاحقة، وقد كانت تسمية هذه الطائفة فى الأصل (أهل العدل الإلهى) لأنهم كانو يعتقدون أن الله هو العادل والذى يجازى الناس وفقا لما يستحقون. ولم يكن ذلك المفهوم إسلاميا أصيلا فى بداية الإسلام، وإنما كان المفهوم الأصلى عن الله ـ وربما الروحانى، ما زال لذلك المفهوم تأثيره ونفوذه ـ ومؤداه أن الله منتقم جبار مع أعدائه، وغفور رحيم مع أوليائه وأنه متعسف فى انتقامه ومجامل فى رحمته وغفرانه. ولا شك أن تلك الأفكار بالنسبة للكثيرين تعتبر نتاجا لسلوك ظالم لا أساس له ـ كما يمكن

للإنسان أن يتعدى حدود الشرع ويظل برغم ذلك مؤمنا، فالإعتراف بالذنب لله فى كلمات أو حتى فى السر بين الإنسان ونفسه - إيمان بدون عمل - كان هذا هو كان المطلوب. وهكذا كانت تعاليم المرجئة والذين برغم تميزهم بين الصغائر والكبائر، إلا أنهم إعتقدوا أنه حتى الكبائر يغفرها الله للمسلم الذى ينطق الشهادتيين.

وقد تم مواجهة فكر المرجئة من قبل الطائفة القوية (الخوارج) والتى لقبت بالتطهرية الإسلامية. وقد إعتبر الخوارج مرتكب الكبيرة خارجا من الإيمان أى كفروه وأكدوا على أنه لا إيمان بلا عمل، وتقترب تلك الرؤية من الأخلاق عند المعتزلة والتى ربما تكون قد تأثرت مثل المعتزلة، وبالتالى بالفلسفة والمسيحية ومن المؤكد أن كثيرا من المعتزلة الأوائل قد أكدوا على أهمية الأعمال الصالحة وفى هذا الصدد يمكن مقارنتهم بالبلاجيين فى الكنيسة المسيحية [١٣] إلا أنهم لم يتميزوا لا بالليبرالية فى اللاهوت ولا بالليبرالية فى الأخلاق.

بل أكثر من ذلك فأن تصورهم للعدل الإلهى إرتبط إرتباطا وثيقا بالسؤال عن مدى حرية إختيار الإنسان. ولا يمكن إستنباط إجابة واحدة واضحة تماما لتلك المسألة من القرآن والحديث، إلا أن جمهور المؤمنين قد ظل على اعتقاده فى القضاء والقدر، تلك الفكرة التى مؤداها أن كل شئ حتى الشر والخطيئة يحدث بأمر الله، وأن ارادته ما زالت تسيطر على عقول قاعدة عريضة من الناس حتى يومنا هذا.

وعلى الجانب الآخر فأن المعتزلة والقدرية ربما تحت تأثير الجدل الدوجماطيقى للكنيسة الشرقية قد أخذو بمذهب الإرادة الحرة للإنسان. ولتدعيم موقفهم فأنهم يلجاؤن الى بعض مواضع فى القرآن يذكر فيها الله أنه لا يكره أحد على الضلال، ولكن من أختار الضلال فهو حر فى ذلك. وطبقا لذلك فهم يعتقدون أن الإنسان هو المسبب والفاعل لأعماله، وهو المسئول عن حظه سعيدا كان أم تعيسا وأن الجنة أو النار تقعان فى دائرة إختياره، وأن الشر والأثم إنما مرجعهما هو الإنسان وأن كل ما يصدر عن الله خير بالضرورة ومن ثم فقد ذهبوا الى ما هو أبعد من ذلك بأن الله لا يدبر الا ما هو الخير وأنه يعمل فى كل الأحوال المصلحة وخير المخلوقات، وفى الواقع فأننا نجد أنفسنا

أمام حالة تبرير للعناية الإلهية. وهى التى كانت على الدوام محل إعتراف وتأييد منذ أيام أفلاطون كما تعرضت للدحض والإنكار من الإتجاه أحادى العقيدة أو احادى العقل Monidtic Temd of Faith or of Reason وقد تأثرت مسألة تبرير العناية الإلهية عند المعتزلة فى مراحلها الأولى بالأفكار الأفلاطونية الجديدة وقد أذاب المعتزلة مذهبهم النسقى فى لاهوت من الفلسفة العقلية مستخدمين فى ذلك العقل كأول مبدأ كمصدر ليس فقط للمعرفة بل أيضا للتشريع الذى يحكم السلوك، فالعقل فى إعتقادهم هو الذى يميز بين الخير والشر.

وبذلك فقد أصبح مذهب حرية الإختيار حتمية عقلية، فأى تصرف لا يكون حسنا إلا إذا ابتحسنه العقل ولا شر إلا إذا رأه كذلك، وبأختصار فأن التمييزات الأخلاقية بين الخير والشر لا تحدث بأجبار من الله، وهكذا فأن المعرفة تحل محل الهوى والفهم محل السلطة والتأمل محل الطاعة، ومن ثم فأن المعرفة والفهم والتأمل هى التى تكسف لنا عن الخير فى ذاته والشر فى ذاته. وبما أن الخير وحده هو المرتبط بأرادة الله فأن ذلك يوضح المنطقة التى يتم فيها الفصل بين ارادة الله وبين قدرته على كل شئ، ومن أجل إعطاء الإنسان فى حياته مساحة لحرية العقل ومجالا فرديا لحرية الفعل، وكذلك من أجل إتاحة المجال للمسئولية الأخلاقية، وحرية الإرادة فأن الله قد صور نفسه على أنه ملتزم بقانونه.

وفى الوقت الذى عزرت فيه نظريات المعتزلة مكانتها فى الأدب الشيعى فأن الإتجاه السنى فى الإسلام قد إتخذ موقعا وسطا، فهم لا يتشككون حول مبدأ قدرة الله على كل شئ، أو مبدأ أن الله يفعل ما يشاء، فكل البشر يعتمد عليه، فالنوايا والأعمال الصالحة ثم القدرة على أداء تلك الأعمال كل ذلك من الله وبتوفيقه، ومن مظاهر رحمته ببنى الإنسان وفقا للأشاعرة فأن للإنسان القدرة على إكتساب الأعمال من الله، وهذا الكسب أو الأكتساب هو الفضل الوحيد للمؤمن وحتى الكبائر والخطايا التى يركبها الإنسان المؤمن لا يكفر بارتكابها طالما أنه إرتكبها غير متحل لها [١٤]

خامسا: الأخلاق الصوفية الزهدية:

ونظرا لضعف المجتمع الأسلامي في أيامه الأولى نسبيا وفقره فأنه قد تم الأستجابة على نطاق واسع لدعوة محمدﷺ بالزهد في متع الدنيا، ولكن الأمر لم يدم طويلا، فالعرب بفطرتهم التى تميل للسلب والنهب سرعان ما أرادو أن يتملكوا العالم ليستمتعوا به على مدى الأجيال التى تلت ذلك غير عابئين كثيرا بالثواب الإلهى أو ما عند الله، حيث كانوا قد أصبحوا في الواقع ارستقراطية عسكرية، وحكومة طبقة خاصة داخل الأمبراطورية. وسرعان ما أعتقت الشعوب التى كانوا يستغلونها بالجزية الإسلام، لتستجد بذلك حالة فرضت ضرورة إيجاد سياسة جديدة حتى بخصوص المسائل الدينية الأخلاقية، بل إنه قد بدأ شعور بالامتلاء والشبع فى السيطرة على الطبقات المترفة فى كل مكان فى مركزى الثقافة القديم والحديث، وفى المقابل فقد مهد ذلك الطريق لأخلاق الزهد والتى لم تغب أبدا - فى الواقع - عن الإسلام.

تلك الأخلاق الصوفية التى ارتبطت بروابط خاصة مع الأفكار الرهبانية المسحية والعزوبة (عدم الزواج) كواحد من أهم الملامح المميزة للرهبنة كانت شيئا غريبا على الإسلام فى بدايته وحتى فى أى وقت من تاريخ الأسلام لم تكتسب أى اقرار أو اعتراف عام، وقد نقل عن الرسولﷺ أنه قال؛ لا رهبانية فى الإسلام ؛ وفى أعوامه اللاحقة ضرب المثل الحى على أن النساء يمكن أن يكن تسلية الرجال، وقد تم إستخدام الزهد الذى بشر به فى المراحل المبكرة من الإسلام، أيا كان الهدف منه، كنوع من التمرين النفسى للجنود. وقد تلخص أساسا فى الصيام والمراقبة أو الحراسة كما أتفق بشكل مدهش مع أداء فريضة الصلاة، ولكن فيما بعد عندما إنتشرت الروح الصوفية على نطاق واسع فأن القيمة الإيجابية لمارستها كوسيلة للإنضباط كانت قد تراجعت كثيرا لصلحة نوع سلبى للغاية من الزهد، وأصبح السائد هو أماتة وكبح الجسد، وقد أدت الثقة التامة فى الله الى التجرد : فالإنسان يجب أن يكون بين يدى الله ميت الجسد، وأصبح الصوفى أخيرا مجرد متسول لا ارادة له، يتقبل الصدقات التى لم يطلبها كهدية، أو يقبض يده ويمتنع عن اخذها، وهو ايضا ذلك الرجل الذى يملأ حياته الضحلة بشعائر ومظاهر التقوى.

وفى ظل ظروف كهذه فإن من الصعب البحث عن الأخلاق، ويعيش الرجل الفقير للحظته فقط ولربه، وهو بالنسبة لمعاصريه أو من سيأتى بعده مجرد ميت، وبرغم كل شئ فإن ذلك التطبيق الجامد لقناعته هو الذى ادى به الى تلك النهايات، والصوفية أو النساك بملابسهم الصوفية الرثة يحاولون أن يبرروا أسلوب حياتهم هذا باللجوء الى فقرات من"العهد الجديد" والشعور بالأثم والتحرق للتوبة كانتا القوتان اللتان ساعدتا على نطاق كبير على زيادة اعدادهم، ومن بينهم كان هناك عدد من العاطلين المتأملين والذين بدأوا فى التأمل فى النظام الشرقى، ومن ثم فقد وجدت أسس نظرية صوفية زهدية بدءا من القرن الثامن الميلادى وما بعد أخذت عن الكتابات الزهدية المعتقدة أن الخلاص فى المعرفة، عن النظريات الأفلاطونية - الفيثاغورثية التى إرتبطت بالتأمل الهندى، وقد تأسست أخلاق الزهد دائما على أساس من الإعتقاد الذى يقضى بأن جسد الإنسان لا قيمة له إن لم يكن شرا خالصا فى الواقع أو مجرد وهم أو تصور بينما الروح على الجانب الأخر تعتبر عنصر أساسى للطبيعة الإنسانية أو على الأقل فى تشكيل مرحلة إنتقالية لحياة روحانية أعلى يسلم الإنسان نفسه فيها لله.

وبذلك فإن الهدف الأسمى للسعى البشرى هو تحرير الناس من قيود الأحاسيس، وتطهير النفس من الرغبات الآثمة وأن يصبح روحا خالصة شفافة أوالها، ليس مجرد شبيه بالله، بل آلهيا بكل تأكيد ومرحلة بعد أخرى يتقدم الإنسان فى طريق النفس، وباستعمال المسكرات ووسائل اماتة الشهوات والتدريبات على التقوى التى يتحملونها الى درجة النشوة، يذوب المحدود وهو الإنسان فى الله فيرى الله فى حالة التجرد (الحلول والإتحاد) كنور خالص أو حقيقة مطلقة فالحياة الدنيا تستمد قيمتها من حب الله الذى ينعشها ويرويها من الطموح الى الأشياء الأعلى.

ورغم أن كل عصر من عصور الإسلام كان له زهاده المخلصين، وهم من لا يرقى الشك الى تميزهم الخلقى، إلا أن ذلك التحمس الدينى الصوفى لم يتطلب أى درجة عالية من الأخلاق، فحب الصوفية المتوهج لله لم يدع مكانا لديهم لحب المحيطين بهم، فالهدف من حياتهم لم يكن الحياة على الأرض بقدر ما كان إخلاصا خياليا فى

السماء، وحيث إن الصوفية بجانبيها العلمى والتأملى قد إستقرت فى الأذهان على أنها تعنى الفقر والإذلال للنفس وتسليم النفس فإن تلك الصفات كانت هى أعظم فضائل الصوفية والتى يمكن إكتسابها أيضا فى أكمل حالاتها فى إطار نظام رهبانى صارم. وأعضاء تلك الجماعات لا بد أن يخضعوا خضوعا تاما ويسلموا قيادهم لشيخهم، بل أكثر من ذلك فإن الصوفية فى معظم الأحوال كانوا على قلب رجل واحد مع أصحاب العقيدة فى أنكارهم ورفضهم لمبدأ الإرادة الحرة، إلا أنهم كانوا أحيانا أكثر تساهلا فى رفضهم [١٥] وكذلك فى الممارسة العملية فإنهم قد تجاوزوا الفقهاء وعلماء الشريعة لدرجة أن صوفيتهم قد إقترنت بصورة غريبة بكل أصناف الإستبداد.

ومنذ بداية القرن التاسع الميلادى فإن تلك الميول الصوفية والزهدية قد أخذت من حين لآخر شكلا عمليا فى صورة الرهبنة، ولكن إنتهى قبل بداية القرن الحادى عشر، وقد تم عمل تطوير شامل لنظام رهبانى منتظم أو مطرد، صحيح أنه كان أقل إحكاما وتفصيلا من نظام الكهنوت فى الكنيسة المسيحية ولكنهما رغم ذلك إشتركا فى نقاط كثيرة، وقد حظى أولئك الذين ينتمون الى صفوف الدراويش دائما بتقدير وإحترام كبيرين بين عامة المسلمين أكثر ما حظى به ممثلوا الشريعة أو المنتسبين للطبقات الحاكمة ،كذلك كانت النظرة اليهم رجالا ونساءا على أنهم قديسيين وقد إعتبرهم عامة الناس صانعى معجزات (أصحاب كرامات) ورجال طب، بل أبعد من ذلك إعتبروهم شفعاءهم ووسائطهم عند الله.

وقد لجأ أصحاب الأخلاق الصوفية، الزهدية بوسائل عديدة الى إيجاد نوع من الأتفاق بين آرائهم وبين تعليم الشريعة الرسمى أو على الأقل إيجاد نوع من المصالحة بينهما، ومن بين الدرجتين اللتان تم تقسيم الأعمال اليهما : أعمال الجوارح وأعمال القلب فقد كان من الطبيعى أن يعطى الصوفية الأفضلية للأعمال القلبية. وقد اعتبر غلاة الصوفية الأعمال الظاهرية رمزا ودليلا على الشعور الداخلى، ومنهم من إعتبر ان فروض الشريعة والتزاماتها هى أدنى من أن يهتموا بها لذلك نجد بين صفوفهم أقصى درجات التقشف كما نجد كذلك أقصى درجات الترف الحسى وقد أظهرت بعض

الطوائف ذات الميول الصوفية الواضحة، مثل الإسماعيلية *، ولعا بتقسيم الإنسان الى طبقات، فالطاعة والتضحية كانتا واجبا إلزاميا مقتصرا فقط على عامة الناس وأهل الدرجات السفلى أما أعضاء الدرجات الأعلى فهم لا يتبعون أى قانون أو شرع.

وقد شملت عباءة الإسلام الكثير من الطوائف والإتجاهات ولكن مثلما شمل الإسلام السنى علاوة على مجموعات الأحاديث المقبولة ومدارس الفقة نظاما عقيديا أيضا فقد شمل بالإضافة الى كل ذلك عقيدة صوفية، والتى نجد أوفى عرض لها فى كتابات الغزالى (فقرة ٧).

سادساً: الأخلاق الفلسفية:

وقد وجد بين العرب والمسلمين الآخرين فلسفة مشهورة للأخلاق سرعان ما أصبحت عالمية ـ وذلك فى أساطيرهم وأمثالهم ـ ونكتفى بالإشارة الى لقمان، فدائما ما يتم إستعارة وإقتباس نصائح لقمان لأبنه لإستعمالها فى الكتابات الأخلاقية، تلك النصائح التى تم إستلهامها فى الواقع من الحكمة المسيحية اليهودية.

والنوع الأدبى الذى يتكون من أمثال وحكم، خاصة القواعد أو الأقوال المأثورة عن سياسى البلاط عثر عليها فى مختلف (مرايا الحكام) المتجمعة فى الأدب الفارسى وهى تشتمل على تراجم، وبعض تلك التراجم ذات أصول هندية، وحتى اليوم فإن ذلك الأدب يحظى بشعبية ما، كما يحظى كذلك بتقدير كبير بين المثقفين الفرس، ويعتبر عبد الله بن المقفع من أوائل ممثلى المدرسة الفارسية المعروفين (تم إعدامه ٧٥٧م) والذى ترجم البانهانترا Panchatantra من البهلوية الى العربية، وتعتبر (الدرة اليتيمة) لأبن المقفع المطبوعة فى القاهرة وبيروت بمثابة مرآة مختصرة، تشتمل على قواعد وأصول السلوك الحكيم فى البلاط والتعامل المهذب بين الأصدقاء، وفى المقدمة وبعد الحمد والثناء والبعد عن الرذائل يمتدح الفضائل التالية : العفة، والشجاعة، والتحرر (سعة الأفق) والمهارة فى الحديث والعمل. إنها أخلاق الحكماء الدنيويين من الساسة والتجار والتى تنطبق على هذا النوع من الكتابة بصورة شاملة[١٦].

* الأسماعيلية فرقة من الشيعة وليسوا من الصوفية.

وعبر الشام يأتى إسهام أكبر وأدق تفصيلا للأدب الفلسفى اليونانى، فنجد مجموعات من السير الذاتية بالإضافة الى ملاحق من الأمثال والحكم الأخلاقية والوصايا والرسائل . . الخ. وقد تداولت وأنتشرت على نطاق واسع كتابات مأثورة Pseudepigraphic خاصة من النوع المتعلق بالزهد، بالإضافة الى اعمال أفلاطون، وأرسطو ومؤلفات منحولة نسبت اليهما، كل ذلك وجد ترحيبا بين الفلاسفة المعروفين بتحفظهم الشديد، وهكذا تمت ترجمة جمهورية أفلاطون بواسطة حنين بن إسحق بعنوان كتاب السياسة والذى شكل المصدر الرئيسى لنظرية (التقسيم الثلاثى للنفس) كما شكل مصدرا رئيسيا أيضا للفضائل الأربعة الرئيسية والتى تتجلى فى أعمال كثير من الكتاب المسلمين عن الأخلاق، وقد نسب إلى أفلاطون أيضا مقال عن تعليم الأطفال (أدب الصبيان) وكذلك نسبت وصية إلى أرسطو، وقد إستند مؤلفون عرب كثيرون الى كتابات أرسطو وأقتبسوا منها وبالأخص كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس والذى يقال أنه ترجم بواسطة حنين أو أبنه اسحق، وهناك مقتبسات من هذا العمل تبين آثار التنقيحات الأفلاطونية الجديدة.

كل هذه الأعمال المترجمة وأخرى كثيرة ساعدت فى تطوير أخلاق المعتزلة والصوفية، ولكن المذهب الأخلاقى أوجد موقفا أكثر استقلالية لعلم الأخلاق فى نطاق محدود من العلماء والفرق والمثقفين. وبموجب التقاليد العلمية المتداولة فى الشرق للمشائية الأرسطية، فقد كانت الفلسفة تحدد بأنها المعرفة بجوهر الأشياء وفعل الخير[١٧]، وقد نوقش الجانب النظرى أكثر من الجانب العَمَلى، إلا أن الجانب العملى قد لقى إهتماما أيضا من أولئك الذين تناولوا الأخلاق والسياسة مرتبطين معا بدرجة ما.

وقد كان للكتابات ذات الطابع الروحى والتهذيبى والزهدى أقوى الأثر فى ذلك، وكانت تلك الكتابات يتم تذييلها عادة بتأملات فلكية والتى يتأثر بمقتضاها المزاج الطبيعى أو التكوين الأخلاقى للكائنات البشرية بالنجوم، فأعتقاد الإنسان أن سعادته فى كونه قد أنحدر أو خلق من المادة ويسمو الى مجالات أرقى وقد ترك ذلك النمط الأخلاقى الذى غلب عليه التأمل السيكولوجى الميتافيزيقى أثرا مميزا فى كتابات إخوان الصفا.

وفى مذهب إخوان الصفا فإن الطبيعة الأخلاقية للإنسان تتحدد بالفاعليات الأربعة الآتية :

(١) التكوين الجسمانى: فالجسم يتكون من أربعة عناصر والذى يحتوى جسمه ترابا يكون أكثر طعما وغلظة بينما من يتحوى جسمه على ماء أكثر، يكون أرق وأكثر لطفا.

(٢) المناخ: فأولئك الذين يحيون فى الشمال أكثر شجاعة ممن يحيون فى المناخ الجنوبى.

(٣) التعليم.

(٤) تأثير النجوم : وهو فى الحقيقة الأقوى تأثيرا حيث تتوقف عليه العوامل الثلاثة السابقة.

حتى التعليم الذى له تأثير على التركيب الطبيعى يتأثر بالأجرام السماوية وأوضاعها، كل ذلك ينطبق على المرحلة الأولى للطبيعة البشرية وهى المرحلة الأخلاقية الطبيعية والتى يتحدد فيها سلامة أو إنحراف السلوك تبعا للغريزة أو الفطرة ولكن النفس يمكن أن ترتفع فوق الطبيعة، وفى المرحلة الثانية أو الفزيقية، وهى التى يكون للإنسان فيها حرية الأختيار، فإنه يحكم على أعماله إيجابا أو سلبا وفقا لطبيعة تلك الأعمال، والمرحلة الثالثة مرحلة التدبر والتأمل العقلى، والتى يتصرف الإنسان عندما يصل اليها إما بحكمة أو حماقة، نبل أو دناءة، وأخيرا المرحلة الرابعة الأعلى أو الأسمى وهى مرحلة النظام الكونى الإلهى والتى تنسجم وتستقيم بالملائكة والرسل ويحاسب الإنسان ثوابا أو عقابا طبقا لمدى إرتباطه وإقتدائه بهما فى سعيه للتشبيه بالله.ووفقا لممارسات إخوان الصفا فإن الزهد هو الطريق الموصل لذلك الهدف الصوفى، والفضيلة العليا هى التشوق للتشبيه بالله، أو الحب الذى يقرب من الله، لا بد أن تتمثل فى الحياة على الأرض فى التسامح مع كافة المخلوقات وحتى الحيوانات فعند ذلك يتحرر الإنسان من الشهوات الحسية فى الدنيا ثم يصبح بعد ذلك زاهدا فى طريقه للنور السرمدى، ولكن إن لم يطهر الإنسان نفسه فى الدنيا من الرغبة الجسدية، وتمسك باللامبالاة فإنه سيظل بعد الموت محلقا فى الهواء مقيدا ومشدودا الى إسفل بشهواته

الجسدية، فالجحيم ببساطة هو ذلك النوع من الحياة سواء على الأرض أو فى الهواء بينما الجنة على الجانب الأخر هى الحياة الأبدية للملأ الأعلى الذى يصعد اليه أصحاب النفوس الطاهرة.

وطبقا لفكر إخوان الصفا، فأن كل البشر بهم نقص بدرجات متفاوته، إلا أننا نجد لدى الرواقيين الإنسان المطلق الكمال الذى يتمتع بكل الصفات الحميدة والذى يحوز كل سمات الفكر الأفلاطونى وكذلك الإنسان الحكيم، والصوفية من أهل السنة يعتبرون أن الإنسان الكامل هو محمدﷺ، بينما يعتبره الشيعة عليا أو الحسين، أما إخوان الصفا فهم أقل تحديدا فى إختيارهم الشخص معين يختصونه بالكمال، ما عدا إمام العصر الذى يقدرونه كثيرا - وإن كان حماسهم للمديح والثناء يتركز أكثر ما يكون على المسيح وسقراط، وفى تقديرهم أن المثل الأعلى للعقل يتجسد فى سقراط، بينما تتمثل شريعة المحبة فى المسيح وهاتين الشخصيتين العظيمتين هما الجديرتان بالتقليد والمحاكاة، ومن فوائد ذلك أنهم يعطون قيمة نسبية للحياة على الأرض بالجسد، حيث أن الجسد لا بد من صيانته والعناية به حتى يتاح للنفس الزمن اللازم لتهذيبها ورقيها.

والطريقة الأخلاقية لإخوان الصفا هى العقلانية الصوفية Mystical Intellectualism والتى تمثلت - وإن كان بدرجة أقل تخيلية مما لا شك فيه - فيمن عرفوا بأرسطو طالبوا الإسلام بدءا من الكندى الى أبن رشد، وهى محاولة منهم لمسايرة طبيعية المصادر والأصول - مستعملين كلمات أرسطو نفسه - فأن هؤلاء المفكرين قد قدموا الفضائل العقلية Dianoetic على الفضائل الأخلاقية. وهكذا وعلى سبيل المثال فأن حنين بن إسحق يعرف أسمى الفضائل بأنها : التميز والإدراك المتعمق للحكم أو الأقوال المأثورة للفلاسفة Apophthegmata philosophorun وعلى ذلك فأن الدهاء والمكر والحصافة وسرعة الخاطر والموهبة والفطنة والذكاء كل تلك الصفات يتم تصنيفها فى مستوى أعلى من الصلاح والإستقامة، ومثال آخر على ذلك هو تلك الروح التى إنتشرت فى الكتابة الأدبية لضروب الخير أو الجيدGoodor Eleganut Manuers

للعرب تقريبا هى غالبا مجرد جمع أو تؤليف لفقرات ولا تكاد تحفل بالأخلاق.

وقد وازن المبدأ الأعلى الأرسطى، مبدأ الوسطية مذهب الإعتدال الذى كان قد دخل الإسلام فى مرحلة مبكرة، وأزن تفريط وإسراف الصوفية. والعالم المعتزلى الجاحظ Al-Jahiz (٨٦٩م) يكتب؛ أن دين الله يحبذ سلوك الوسطية أى أن لا يقل العبد الى حد الإخلال ولا يكثر الى درجة الإفراط فى عمل الخير[١٨]، وأدعى البعض أن هذا المبدأ موجود فى القرآن (قارن : وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وقد حدث أن اختراق مبدأ الوسطية كل من المفهوم العام الشائع للأخلاق وكذلك علم الأخلاق عند الفقهاء والفلاسفة كما ارتبط لدى الفلاسفة خاصة بنظرية الفضائل الأربعة الرئيسية عند أفلاطون: العفة، الحكمة، الشجاعة، العدالة كما نجد ذلك فى كتابات الكاتب المعتزلى داود بن مروان المقاميس (القرن التاسع الميلادى) ذكرا لسلسلة الفضائل الأفلاطونية والتى اكتسب شعبية وشيوعا فيما بعد ذلك بعد تعديلات فى الجمع والترتيب[١٩].

ومن أبرز ممثلى الإنتقائية الأفلاطونية الجديدة فى الأخلاق الإسلامية مسكوية (١٠٣٠م) وهو طبيب وباحث ماهر فى اللغة ومؤرخ، كما كان خازنا لبيت المال صديقا للسلطان عضد الدولة وصنف على أنه مسلم سلفى، ومع أن مذهبه الأخلاقى (تهذيب الأخلاق) مثل إخوان الصفا غاية فى التعمق الصوفى إلا أنه كان خال من الفلكيات، والأساس السيكولوجى لهذا المذهب فضلا عن بنيته ككل إنما هو أفلاطونى، رغم أنه عند التعمق فى تفاصيله نجد أنه يقتبس من سقراط وأرسطو وإبقراط وجالينوس والكندى، والعمل مقسم الى ست (أو سبع) أجزاء ويمكن تلخيصه على الوجه التالى:

(١) فى المقدمة نجد مذهبا أفلاطونيا فى النفس، فالنفس ذات طبيعة روحانية وبما أنها كيان روحى ومستقل وخالد فإنها تقف على مستوى أعلى من المادة المتغيرة للجسم، ومجال العمل المتميز للنفس هو العلوم (الفضائل العقلية)Dianoetic Virtue وبعد أجزاء النفس : الشهوانية-الغضبية والعاقلة فإن (تهذيب الأخلاق) يضيف الفضائل الرئيسية الأربع : العفة، الشجاعة، الحكمة ويتم إدماج الثلاث لتكون

الفضيلة الرابعة وهى العدالة، ثم بعد ذلك يعرف الفضائل بشكل أكثر تفصيلا وذلك فى فقرات مستقلة، وقد ذكرت الحرية بعد ذلك كثيرا إلى جانب الفضائل الرئيسية، وفى عبارة من العبارات حلت الحرية محل الحكمة، وكل من تلك الفضائل يتم تعريفها وفقا للمذهب الأرسطى أى التوسط بين رذيلتين، وقد ذكرت العدالة كوسط بين ممارسة الظلم وتقبله، أما بخصوص الفطنه والحرص فقد ذكر أن النقص فيها أفضل من الإفراط، بينما يسرى على الحرية عكس ذلك أى أن المزيد منها أفضل.

(٢) ويتناول القسم الثانى الميل الطبعى للإنسان بالتعود أو التعلم وتبنى مسكوية فكرة جالينوس التى ترى أن القليلين من البشر هم الصالحون بالفطرة والبعض يمكن أن يتحولوا الى الخير بالممارسة والتدريب، بينما تظل الأكثرية على شرها برغم كل شئ، وفى أجزاء من الفصل الخاص بتعليم الأطفال فإنه يستشهد بجمهورية أفلاطون فى التأكيد (على سبيل المثال) على ان التعليم الأخلاقى يجب أن يسبق تعليم الرياضيات والعلوم الأخرى، بينما تم تناول الشعر العربى القديم على أنه ذو أثر سيئ على الأطفال، ويناقش هذا القسم أيضا قواعد التربية السليمة.

(٣) ويتناول القسم الثالث من عمله ما يعرف بالخير الأسمى أو السعادة فالخير الأقصى يفسر موضوعيا أو كليا، أنه خالد وهو نفس الشئ بالنسبة للجميع ومن ثم فمن المحتمل أن يتطابق مع معنى الألوهية، وعلى الجانب الأخر فإن السعادة تعرف بموضوعية على أنها تحتوى عددا من الدرجات التى تناظر الفروق بين الأفراد، فالسعادة الأسمى يمكن أن تتحق فى أقصى حالات الإقتراب من الخير الأسمى، أى فى أن يتشبه الإنسان بالله قدر الطاقة ولكن هناك درجات لا تحصى للسعادة الإنسانية وبالتالى هناك درجات لا تحصى للفضيلة، ودرجة الإدراك الخاص بكل فرد هى التى تشكل فضيلته وتحدد سعادته، لذلك فمن الأفضل لكل الناس أن يعيشوا حياة أخلاقية وسعيدة فى المجتمع أو الدولة، والرهبانية ليست فضيلة، فطالما ظل الإنسان إنسانا يتكون من جسد ونفس فإن سعادته لن تكتمل أبدا بدون إشباع حاجاته الجسدية، ورغم ذلك فإن المتع الروحية الخالصة أو المتع الطبيعية هى الأقرب للكمال طالما هى الأطول

بقاء، أما الحديث عن مذهب البعث الجسدي والمتع الحسية في الجنة فقد تجاهلتها هذه النظرية.

(٤) وهذا الفصل يتعامل على وجه الخصوص مع العدل، وقد خصص أرسطو كذلك كتابا كاملا عن تلك الفضيلة.

(٥) والموضوعات الرئيسية هنا هي الحب والصداقة، وهما حالتان خصص لهما أرسطو كتابان (الثامن و التاسع) لمناقشة الصداقة وبما أن الحب يشغل مكانا بارزا في المذهب الأفلاطوني الجديد فإن أرسطو قد تعمد أن يعطي هذا الجزء من المقالة صفة الإسهاب والإطالة الى حد ما، ومن الملامح البارزة لهذا القسم محاولة إضفاء نوع من الدلالة الأخلاقية على الفرائض الدينية، وهكذا فإن طقوس الصلوات اليومية للمسلمين والتي تعتبر لدى أهل السنة أبعد من مجرد كونها صلاة فردية في صومعة راهب، وكذلك تجمع المسلمين في المدن في العيدين مع سكان المقاطعات المجاورة، وكذلك قوافل الحجاج - كل فرد مرة على الأقل في العمر - من كل البلاد الى مكة كل تلك المظاهر كما أوصت بها الشريعة تربي وتعزز من الإحساس بالأخوة والحب الأشمل لبني الإنسان.

(٦) والفصل الختامي (أحيانا يقسم الى السادس والسابع) ويناقش صحة النفس ومرضها، وأمراض النفس هي الخطايا الثانية - أي أطراف الفضائل الرئيسية الأربع وفروعها، ومن بين الأزواج الأربعة للرذائل يعالج واحدة فقط بالتفصيل - الزيادة المفرطة أو النقص في الشجاعة - كما يتناول أطرافها وحدودها القصوى ما بين جرأة ووقاحة أو مغامرة وتهور، ما بين الجبن أو ضعف الروح مع الصفات المتفرعة عنهم، إلا أن الرذائل الفعلية لا تنال نفس القدر من المعالجة الوافية مثل ما تناله العواطف التي تتبع فيها مثل تلك الرذائل مثل الغضب والحزن، ما شابه ذلك.

الى هذا الحد ينتهي مسكويه والأخلاق الفلسفية المتمثلة في السيكولوجيا الثانية وأخلاقها فوق الطبيعية، وقد لقيت السمات الأفلاطونية الفيثاغورثية للنظرية إستحسانا وترحيبا بين الصوفية وعلى الجانب الأخر نجد أن علماء الفقه والحديث.

واللاهوتيين الجدليين (المتكلمين) وكذلك الكتاب العقلانيين قد أعطوا الأولوية والتفصيل للعناصر الأرسطية.

سابعا: الأخلاق عند الغزالى:

ويستحق المذهب الأخلاقى عند العالم الدينى العظيم أبى حامد الغزالى (١٠٥٩ - ١١١١م)معالجة مفصلة منفردة، خاصة أنه المرجع النهائى للعقيدة فى الإسلام، وفى حالة الغزالى نجد الحياة والمذهب شئ واحد متغلغل فى شخصيته، وكان الغزالى قد تحرر من شراك التعليم العبثى والطموح الدنيوى وذلك عندما أقتنع بالحقيقة والقوة الأخلاقية والصدق فى الإسلام، وفى الإسلام ينظر الى الغزالى على أنه قبض بيد واحدة على مكانة كتلك التى تقاسمها أو غسطين والأكوينى فى الكنيسة المسيحية.

وفلسفة الغزالى الأخلاقية هى تركيب المذاهب المختلفة التى ذكرناها، وهو أيضا على معرفة بالأخلاق الفلسفية أى مبادئ الفضائل الأربعة الرئيسية وكذلك مذهب الوسطية وهو يشرح تلك المذاهب فى: "ميزان العمل" وهو واحد من أعماله الأولى، كما نجد إشارة لها أيضا فى كتاباته الصوفية التى جاءت بعد ذلك ومن ذلك تفسيره للصراط المؤدى الى الجنة والميزان الذى يوزن به أعمال الناس على أنها وسط حقيقى للفضيلة، تماما مثلما فعل كثير من الصوفية التأمليين والمعتزلة، وبينما نجده يتجاهل التسلسل أو التعاقب الفعلى للتاريخ فأنه يؤكد على أن الفلاسفة قد إستعاروا نظرياتهم الأخلاقية من الصوفية الورعين، ويمكن أن يقال مثل ذلك عن مذهبه الخاص حيث أنه مشبع بروح الصوفية ويمكن فهمه فقط فى ضوء المذهب الصوفى الخاص بمراحل الحياة الأرضية المادية أو الهيولى، المرحلة المتوسطة الطبيعية الحسية، والحياة الروحية السماوية وذات الله. ونظرية الغزالى هى فى الحقيقة نوع من التصوف الذى أحيا الشريعة فى الإسلام والعقيدة كذلك، ويتضح ذلك بجلاء من عنوان أعظم أعماله (إحياء علوم الدين) حيث يتعامل مع كل من الدين الحى أو الحياة الدينية. والإيمان بلا عمل يعتبر عند الغزالى إيمانا ميتا، فالدين لا بد أن يكون تعبيرا عن النفس ولا بد أن يظهر أثره ويتجلى فى الأعمال والسلوك، فذلك الذى يعلم ويعمل طبقا ما يعلم سوف

يلقب فى ملكوت السماء بالعظيم، وقبل عصر الغزالى يمكن القول بأن العلاقة بين الإيمان والعمل كانت موضوعاً مثار للكثير من التأمل والفكر[٢٠] وقد تأثرت المدرسة الفلسفية والصوفية بدرجة ما بعقلانية علم الأخلاق اليونانى، والتى قدمت التفكير السليم الصائب على العمل أو التصوف، وفضلا عن ذلك فإن العمل إقتصر على الحياة الدنيا، أى أنه يقدر ويكتسب قيمته من كونه إستعدادا لحياة أسمى، بينما الخلاص والكمال فى الآخرة كان ينظر اليه على أنه حالة من المعرفة الخالصة المقترنه بالمتعة ولكن لا تقترن بالأعمال على وجه التأكيد.

وبالنسبة للغزالى كما هو الحال مع الصوفية فإن العلاقة المشار اليها (بين العلم والعمل) قد تعقدت بدخول طرف ثالث فيها، فهو يضع بين العلم والعمل مكانا لما يسمى بحالة النفس، أو الحال، وهى حالة مماثلة للعاطفة ولديها إستعداد لفعل الخير أو الشر وبذلك يكون لدينا سلسلة من ثلاثة عناصر مرتبطة عرضيا : فالعلم يعطى دافعا للإرادة الإنفعالية وبالتالى يتولد العمل.

وبشأن تلك التفسيرات فإن العقلانية المتطرفة للفلاسفة والتى تؤكد على أن العلم والمعرفة بدون عمل يتبعها أفضل من العمل بدون علم بدوافع العمل وحكمته فقد حكم الغزالى عليها بأنها محض جهل، رمع ذلك يمكننا تتبع أثر نظام مذهب الفلسفة اليقينى فى تفضيله للعلم وتركيزه عليه، حيث أن الغزالى يفسر العلم على أنه علوم الدين، وبالنسبة للغزالى أيضا فإن كمال الروح الطاهرة يتركز ويتلخص فى العلم الوجدانى أى الرؤية الطوباوية (السعيدة) لله وفى الكتاب الأول من (أحياء علوم الدين) يناقش بالتفصيل العلم، العلم الدينى الذى يستفاد من الحياة الأخرى والذى يعتبر، علم القلب؛ أما فى الكتاب الثانى فهو يتناول المعرفة أو العلم بالعقيدة الدينية كفرض والتزام مبدئى للإنسان، والعلم الدينى بالعقيدة الصحيحة هو فى واقع الأمر الشجرة التى فروعها الحالات المختلفة للنفس (الأحوال) وثمارها هى الأعمال الصالحة.

ويتفق الغزالى مع الأشاعرة على أن الفضل للإنسان فى عمله إنما ينحصر فى (الكسب) أى إكتسابه للفعل الإلهى، فحياة النفس تأتى فى مركز متوسط بين الجرية

المطلقة للإرادة الإلهية وبين الضرورة المطلقة للوجود الدنيوى والجسدى للإنسان. ويمكن تحسين الميول أو النزعات الأخلاقية بالزهد والتعليم. وهذا ما نجده تماما فى نظرية الغزالى، إلا أن الروح الدينية الصادقة عند الغزالى تمنعه من قول المزيد عن حرية الإنسان أو حتى قدرته، فالله على كل شئ قدير ويفعل ما يشاء.

وهو لا يكلف نفسا إلا وسعها، وهذا ما ورد فى القرآن (لا يكلف نفسا إلا وسعها)، ولكن كان من الممكن لولا عدله أن يكلف الناس مالا يطيقوه، فهو قد ألزم نفسه بمصلحة الناس وخيرهم بلا حد، وتلك العبارات وعبارات مشابهة يجب أن تفسر كما فى المثال الجدلى الأول على أنها موجهة ضد المعتزلة، ويمكن إعتبارها ايضا موضوع نظرية، وربما نكون قد أنصفنا مذهب الغزالى بابراز جوهر مذهبه على الوجه التالى : فالحياة المادية للجسد هى محيط أو مجال للحاجة المطلقة حيث تكون هنا إرادة الله هى الأساس، أما فى العالم الحسى أو الطبيعى فإنه يجب الأعتراف بحرية نسبية فى ذلك الخصوص، أما فى مملكة الروح الطاهرة فلا بد من عودة للحاجة المطلقة أو الضرورة المطلقة قانون الحب والذى هو فى الوقت نفسه حرية مطلقة.

وعلى كل حال إذا انتقلنا من هذه التأملات الغامضة والشديدة الخصوصية بالنسبة للمذهب ككل، فسوف نجد أنه ربما كان من المفيد عمل اختيار، موجز لعمله ذى الأساس الأخلاقى (إحياء علوم الدين) فالعمل يقع فى أربعة أجزاء كل جزء يشمل تسعة كتب[٢١]، الجزء الأول يناقش الفروض الدينية بمعناها المحدد (العبادات) أما الثانى فيناقش واجبات الحياة السياسية والاجتماعية (العادات) والمادة العلمية فى الجزئين معا وكذلك ترتيبهما مأخوذين أساسا من كتب الحديث والفقه، أما الجزء الرابع فقد إعتمد فيه الغزالى على كتب الزهد والتصوف الميسرة، ولكن الفضل يعود للمؤلف وحده فى الإنتقاء واختيار المادة وترتيبها. فى النصف الأول من عمله على سبيل المثال لا يتعامل مع الفرائض الدينية (العبادات) ولا العادات) فى الإسلام بذلك الأسلوب أو التناول الظاهرى الخالص الذى تناولها به معظم علماء الفقه المسلمين بل يشرح أسرارها ودلالتها بالنسبة للحياة الروحية الباطنة وعلى الأخص بالنسبة للحياة الأخرى.

وإذا كان الغزالى قد بدأ مثلما تفعل كتب الفقه والحديث بتناول الطهارة كما فى والطقوس الفروض، إلا أنه سرعان ما يشير الى طهارة القلب والتى يستند اليها الباطن فى رفضه وبعده عن الرذائل، ونفس الشئ يسرى على الصلاة كفرض من حيث أن شكلها الخارجى يستمد دلالته المطلقة من الشعور الداخلى وحده، وهو يتناول الصلاة فى الدين - بمعناه الصحيح - ويتعرض كذلك للممارسات التى تتسم بالتقوى والورع (كالأستشهاد بالقرآن الكريم) فهو يتناول كل ذلك بتفصيل أكثر من الذى تناول به الفروض التى أوحت بها الشريعة، ولكنه وفى نفس الوقت لا يفوته أن يؤكد على أن الألتزام الظاهرى بالشريعة ملزم للجميع وخاصة لأولئك الذين هم أصحاب درجات روحانية عليا.

أما الدرجة الأقل فيجب أن تدمج فى الدرجة الأعلى دائما، وفى ضوء تلك الحقيقة يربط الغزالى ما بين تمييز الشريعة بين فرض العين وفرض الكفاية وما بين المراحل التى عرضتها الصوفية الأفلاطونية الجديدة، ومن ذلك وعلى سبيل المثال : الصيام رابع الفضائل الدينية نجده بالنسبة للمرحلة الأولى قد فرض على كل المؤمنين، بمعنى الأمتناع عن الطعام والشراب والجماع، أما المرحلة الثانية نجد أن دلالته تتسع لتشمل الإمتناع عن أثام كل أعضاء الجسم (العين والأذن...الخ) وأخيرا فى المرحلة الثالثة (وهذا مالا يتحقق إلا للقلة) نجد أنه يشمل إنكار النفس للدنيا ولكل ما عدا الله.

وتلك النظرية الأخلاقية للغزالى تتجاوزحدود الزهد فى مثلها الأعلى وكما يقول الغزالى فى أحد أعماله المتأخرة (منهاج العابدين) فإن عبادة الله لها شقان : أحدهما إيجابى، وهو العمل الصالح، والأخر سلبى وهو هجر المعاصى أو الجهاد ضد الشر، سواء تمثل فى الدنيا أو الشيطان أو النفس الإمارة بالسوء، والجانب السلبى هو المرحلة الأرقى والأسمى والأكثرتميزا، ولكن عند نقطة ما يجد الغزالى صعوبة فى التوفيق بين نظريته وبين السنة ففى (إحياء علوم الدين) يثير سؤال عن أيهما الأفضل والأكثر نفعا : الزواج أم العزوبية، وكانت إجابته الأولى : أن لكل منهما مزاياه وعيوبه، وإن ذلك

يتوقف على كل إنسان وأن أحدهما ربما يناسب شخصيا ولا يناسب آخر، ولكنَ وفقا لمذهب المراحل للغزالى وكذلك ممارسته الحياتيه فيما بعد يتضح ميل الغزالى للإعتقاد بأنه الزواج شئ حسن إلا أن العزوبية أفضل، ومن ثم يثور السؤال هنا عما إذا كان المسيح فى هذه الحالة يكون أفضل من الرسول.

ثم جاءت إجابة الغزالى التى ربما تكاد تكون متصالحة مع نظرية المراحل أنه بينما حياة العزوبية هى الأفضل جوهريا أو حقيقيا ـ ليس لكل فرد بالطبع ـ ولكن الأفضل على الإطلاق كما فى حالة الرسول هو الزواج، وفى نفس الوقت أن يكون الأنسان كالعازب أى أن يعيش دائما فى حضرة الله وأن يعرض نفسه دائما لتجلياته، ومع أن الغزالى قد تعامل مع تلك الفكرة بكل جد وحماس إلا أن مذهبه الأخلاقى قد أتخذ طابعا آخر، ولكن السمة الزهدية لذلك المذهب الأخلاقى والتى لا تجعل الغزالى منها أساسا لذلك المذهب على طول الخط، نجدها تسيطر على العمل بأكمله ومثال لذلك هو بنية ذلك العمل (إحياء علوم الدين) وأنتقائه من السنن الإسلامية واليهودية والمسيحية التى يستشهد بها دائما لتعليم وتهذيب قراءه.

وفى نهاية الجزء الثانى من (إحياء علوم الدين) ومثلا بعد مناقشة الفروض الدينية (العبادات) والعادات فإن الغزالى يمدح الرسول، باعتباره المثل الأعلى للفضيلة الإنسانية، ويوصى بضرورة إتخاذه نموذجا للسلوك الإنسانى، فجمال مظهره وحلاوة وبلاغة حديثة، وكذلك أعماله العظيمه تنال حظا وافرا من التمجيد والتعظيم عند الغزالى. فالرسول من بين كل البشر هو الأكثر لطفا وذوقا وودا، وهو الأشجع والأعدل والأكثر عفة وضبطا لنفسه، والإكرام، وكان الأكثر طهرا وتواضعا من كل البشر، علاوة على بساطته وهدوءه فى مجمل حياته.

ويحملنا الغزالى فى النصف الثانى من إحياء علوم الدين (الجزء الثالث والرابع)إلى ماهو أبعد من ذلك التمثيل لشخص الرسول ﷺ الى كونه شخصية تاريخية، على أقل تقدير، سعادة وكمال الإنسان كما عبر عنها الغزالى فى موضع آخر تتركز فى سعيه (الأنسان) لإستحضار صفات الله ومحاولته تحسين ذاته وتزينها

بالجواهر أو الروح الحقيقية لتلك الصفات [٢٢] إن النفس البشرية فقط هى التى تقع فى شرك العقل، أما طبيعته الروحانية المتميزة، فى داخل قلبه فهو صورة الله، لذلك فإن الكتاب الأول من الجزء الثالث يتناول معجزات القلب بينما يتناول الكتاب الثانى فضائل النفس، والكتاب الثانى هو الذى تتم فيه معالجة ومناقشة الأخلاق الفلسفية ومبادئ الفضائل الرئيسية والوسيطة، وهنا على أية حال يؤكد الغزالى متبعا فى ذلك أفلاطون، على أن العدالة ليس لها إلا نقيض واحد هو الظلم. وإن الفضيلة الرئيسية هى الحكمة والتى لم تذكر فى معرض صفات الرسول ﷺ التى سبق الإشارة اليها.

وتتضح العلاقة الواهية التى تربط ما بين المذاهب الأفلاطونية والأرسطية وبين (إحياء علوم الدين) من حقيقة واضحة هى عدم ظهور تأثير تلك المذاهب فى محتوى الجزئين الثالث والرابع من الكتاب، حيث يناقش الجزء الثالث على أسس سيكولوجية أفلاطونية تطهير الروح من الشهوات الجسمية والطبيعية بينما يناقش الجزء الرابع توجه الإنسان لله عن طريق التوبة والخوف والصبر والشكر والثقة المطلقة المتجهة بحب للذوبان فى الله وأخر الكتب هو التأمل الأخلاقىMeditato Morolis والذى تقدم فيه تجارب الأحتضار (الوفاة) للرسول والخلفاء الراشدين الأربعة كأمثلة والأجزاء الثالث والرابع لم تتناول الأخلاق وفلسفة الأخلاق بمفهومها الحديث إلا أنها حفلت بملاحظات قيمة فى محيط علم النفس الدينى.

ويمكن وصف (إحياء علوم الدين) كأخلاق قس أو راعى كنيسة، والغزالى يرى أن البشر فى حاجة الى مثل تلك المستشار أو الناصح (إحياء علوم الدين)، فهو يعتقد إن القليلين أهل كمال بفطرتهم : مثل المسيح ويوحنا المعمدان وأنبياء آخرين، بينما بقية البشر ضعفاء وفى حاجة للهدى وإرشاد الأنبياء لإصلاح الطبيعة البشرية وتهذيبها حتى بعد موت الأنبياء وذلك بطرق عديدة، ومن ثم فإن الغزالى يرى أنه من الأفضل للإنسان أن يضع نفسه تحت الرعاية الروحية لشيخ كما كان يحدث فى المذهب الدينى، وربما كانت الأخوة الإسلامية المنتشرة بشكل كبير بين الجماهير خاصة فى شمال إفريقيا وحتى اليوم ربما كان لها ما يبرزها فى كلمات الغزالى. ولكن من المشكوك فيه أن

يكون تأثير تلك المؤاخاة على الشعوب قد أتت ثمارها التى كان يأملها العالم العظيم الغزالى.

وتتميز مبادئ الغزالى بتطبعها المميزة للحضارة الشرقية ومن الجدير بالذكر أنه لا يوجد فيلسوف ولا صوفى ورع وصل بصورة كاملة إلى فكرة التطور الأخلاقى الذاتى - محفورا فى قلوب الناس - ويكون له قوة الإلزام على الجميع. وبرغم أن الشرق خضع لمدة قرون لقانون ثابت لا يتغير إلا أن كثرة تغيير الحكام والعائلات الحاكمة من وقت لأخر ساعد على تكريس فترات من الفوضى، وقانون إلزامى مثل هذا إنما يرتبط فى أذهان الناس دائماً بشخص الحاكم وممثليه فى الشئون الدينية والدنيوية. ورغم ذلك فما زال هناك مدى متاحا من الحرية والمبادرة الفردية فى أى مجال من مجالات الحياة. والعامة يخضعون لسلطان دنيوى، وللشيخ صاحب الأمر أو للإمام المختص (المهدى) حيث أنه لا يستطيع البشر العمل دون قائد لا فى الشئون السياسية ولا الإجتماعية ولا فى المجال الدينى.

ثامنا: فترة ما بعد الغزالى:

وبالرغم من عدم استقرار الحياة فى الشرق على مدى قرون إلا أنه قد خيم عليها نوع من الإستقرار المذهبى، وبدأ من القرن الثالث عشر الميلادى فقد أصبح هناك قناعة إسلامية نحو دراسة وتفسير تعاليم القدماء وقد أعيد إصدار ونشر كتابات من العصور السابقة بأنتظام وذلك فى نشرات مخطوطة أو مطبوعة على الحجر - ولم يكن هذا مجرد فضول علمى بقدر ما كان معبر للتعليم، كما ينطبق ذلك أيضا على مجال الأخلاق.

فالتأمل والتفكير فى عقيدة الغزالى يصل إلى غايته وتأثيره الواسع فى محيط التعليم الدينى، ولكن أخذت عوامل أخرى فى التفاعل، فالعامة من الناس ما زالوا متعلقين بعاداتهم بإخلاص، وعلماء الفقه لن يتنصلوا من فتاويهم هذا بينما تجاهل عدد كبير من الفلاسفة والصوفية التأمليين الشريعة فى شكلها الظاهرى (تناقض المبادئ) Antinomianism - وعلم الأخلاق لم يتم تطويره فى الإسلام كعلم مستقل، ولكن الناس قد وجدوا مبدأهم الأخلاقى فى ملخصات المدارس الشرعية أو فى بعض

الكتب المرشدة للحياة الصوفية أو الكتب الميسرة فى الأدب، وقد وجدت الكتب الأخيرة (الأدب) افضلية وحظوة فى الدوائر الدنيوية، ففى بلاد فارس كان هناك ميل واضح لتعاليم الشعراء القدماء خاصة أشعار السعدى، ويمكننا العثور على توضيح للطريقة التى تم بها دمج علم الأخلاق مع الأدب فى (أدب الدنيا والدين) لأبى الحسن الماوردى (١٠٥٨م)، وذلك العمل الذى كان قد كتب قبل عصر الغزالى، ما زال يستخدم فى المدارس العليا فى اسطنبول حيث يستفاد من كونه كنز للأقتباسات للشباب، وبعد أن يسبغ الكثير من عبارات الثناء والمديح على العقل و المعرفة يعطى فيضا من الأمثلة والحكم المنقولة عن العلماء الورعين والشعراء والحكماء بشأن الدين والدنيا والنفس، ويحمل الجزء الذى يتناول الحياة الدنيوية طابع أفكار أرسطو، بينما الفصل الختامى والذى يتناول أخلاق النفس تتجلى فيه السمة الزهدية، ويوصى خاصة بفضائل مثل البساطة والتواضع والرقة والوداعة والصدق والقناعة وقد ألف الماوردى هذا العمل فى القرن الحادى عشر.

وإستمرارية المذهب هى حقيقة جديرة بالتسجيل فحتى أولئك الذين حاولوا إدخال إصلاحات فى الإسلام فى العصور الحديثة استمدوا العون من التعليم والوصايا القديمة، وينطبق ذلك أصدق ما يكون على الحركة الوهابية التى نشأت فى منتصف القرن الثامن عشر تقريبا والتى كانت تهدف الى إعادة الإسلام الى حالته الأصلية، كما أستنكرت بطريقة حنبلية مدققة كل بدعة : إستعمال التبغ والدخان وما شابه ذلك من أشكال الترف، وحاربت كذلك إنغماس المدن فى الملذات وعبادة الأولياء الأضرحة ومن الحركات التى كانت لها أهمية، ربما أكبر من الحركة الوهابية العربية كانت الحركة البابية الفارسية التى نشأت فى منتصف القرن التاسع عشر تقريبا، وقد ارتبطت فى أصولها بالأفكار الصوفية القديمة، كما حفلت بالخداع والأبهار السحرى للحروف والأرقام والتأملات حولها. وقد أخذت على عتقها مؤخرا شكلا ومظهر أكثر تقدمية، وهى الأن تدافع عن ملكية المرأة أو حقها فى التملك، وكذلك عن مبدأ الأخوة بين كل الطبقات والأديان. وبالنسبة للكاتب فى هذاالعصر فأنه يبدو من المشكوك فيه الى حد كبير ما إذا كانت تلك الدعاوى الصوفية المترهلة لأنبياء البابية لها القدرة على عمل

أى شئ - فى مواجهة التحكم والإستبداد فى الشرق - لصلحة أخلاق أكثر حرية وفاعلية. والبعض يحدوهم أمل أكبر فى إحياء تعاليم المعتزلة والذى يتمثل بشكل خاص فى الهند البريطانية حيث يعتبر "سيد أمير على" من أشهر شراحها، وتلك الحركة على أية حال يصعب تميزها عن الشكل الليبرالى للمسيحية بينما لا تطرح فى نفس الوقت إلا القليل من التعاليم المتفقة مع الإسلام.

أما هنا فنحن فى الواقع نركز الأضواء على السمة المميزة للإسلام فى الوقت الحاضر، وقد شقت الثقافة الأوروبية والأمريكية ومعها العادات المسيحية والأفكار الأخلاقية طريقها وانتشرت فى كل مكان فى بلاد الإسلام مؤكدة ذاتها بوسيلتين هما : التعليم والصحافة، باستثناء افغانستان والمغرب، ولكن من جهة أخرى فقد أقتصرت تلك الحركة الثقافية الى حد كبير على العلوم والتقنيات والتى لم تستوعب فى تلك البلاد إلا بصورة سطحية، أما بخصوص مدى نجاحها وإثمارها فى المجال السياسى والإجتماعى والأقتصادى فضلا عن الأخلاقى فهذا ما سيجيب عنه المستقبل وحده.

تاسعا: الحياة الأخلاقية :

وهكذا نكون الآن قد تناولنا نشأة المفاهيم والإتجاهات الأخلاقية فى الإسلام وأصولها، ورغم أن الموضوع ما زال يحيطه الكثير من الغموض والإلتباس إلا أنه يمكن لنا بمساعدة الأدب الموجود لدينا حاليا تتبع آثار الخطوط الرئيسية للتطور الأخلاقى. وفى الواقع فإن هناك سؤال فى غاية الصعوبة يظل فى جزئه الأكبر دون إجابة، وهو الخاص بالحياة الأخلاقية الفعلية والواقعية للناس، وماذا كانت طبيعتها، وما مدى انطباقها مع المذهب الأخلاقى ؟ فالشرع (القانون) والمذهب ربما كانا فى الأغلب حافزا للسلوك الخير، ولكن فى الأغلب الأعم هم ببساطة يشكلان الأنعكاس الواعى للأخلاق الحقيقية، ولكنها ليسا سوى الجوخ الذى يخفى خلفه النفاق والرياء، واهتمامنا الرئيسى ينصب على النمط الفعلى لحياة الشعوب ومعرفتنا بهذا الشأن يشوبها نقص كبير.

وقد لوحظ أن الشريعة المقدسة سواء فى صورتها الأصلية أو فى تشعبها

وتوسعها فيما بعد تشبه في ثقلها الى حد كبير القانون الكنسي المثالي والقاعدة السارية هي أن الناس قد قصروا رعايتهم واهتمامهم للفروض الدينية والأحكام الخاصة بالحياة العائلية، إلا أن الممارسات الحياتية اليومية قد تكيف بصورة كبيرة بالطابع العرقي أو العنصري وبالعادات وبنوع الوظائف، وبمعنى أدق بمرحلة التحضر التي وصل اليها المجتمع أو الأفراد. وترى أن عملا مثل التاريخ التفصيلي للأخلاق في المجتمع الشرقي. يمكن كتابته ككل. برغم أنه يوجد نقص في الدراسات التمهيدية المتخصصة في هذا الميدان كالمراحل المختلفة التي مرت بها حياة البداوة والقبائل الرحل إلى السكن الدائم أو على سبيل المثال أيضا عادة أقتصار السكان، في حياة المدن. على السكنى في مقطعات أو شوارع معينة حسب معتقداتهم أو جنسياتهم أو حرفهم ومهنهم.

وقد جذبت حقيقة أن الفروق في الجنسيات والمهن تستتبع فروقا في الصفات والمميزات الخلقية الأهتمام منذ أزمان بعيدة، كذلك طبقا لحديث إسلامي الفخر والكبرياء في أصحاب الخيل والأبل ساكني الخيام، أما السكينة فهي في رعاة الغنم*[٢٢] وهناك تناقض آخر أكبر. ذلك الذي انتشر وعم على مدى التاريخ الإسلامي وهو ما بين شبه البدو قاطعي الطريق وبين اصحاب وزعماء قوافل المدينة أو الحضر والذين ينحصر همهم الأول في تأمين وسلامة السفر والرحلات والتمتع في أمان بمكاسبهم. والعادات الطبيعية الى حد كبير لشبه البدو قاطعي الطرق تختلف اختلافا كبيرا عن تلك الحياة الأكثر راحة لأهل المدن، وقد ادان الاسلام تلك الحياة المنغمسة في الترف لأهل المدن والتي لم تحل بين تجار المدن في الشام. وهي طبقة خليعة مترفة. وبين احتساء الخمر وعادات أخرى ماجنة. ونفس الشئ يمكن قوله عن بلاد الفرس التي لم يحل تحريم حياة المجون والخلاعة بينهم وبين ذلك النمط من الحياة. ولم ينجح العرب في إستيعاب الطابع القومي للفرس تماما، كما فشلوا فيما بعد مع الترك والمغول، وفي الأدب الســجـاني Polemical الذي يستدعيه للذكرة الصراع بين العرب والفرس في القرنين الثاني والثالث الهجريين، نجد أن كلا الطرفين لم يأل جهدا في اجازة الأحكام

* أورده البخاري ومسلم والترمذي وابن حنبل، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، الجزء الثاني، ص١٠٣.

على صفات الطرف الأخر، وكما يمكن أن تتوقع فإن ذلك كان صادرا عن تحامل مبعثه الحقد والكراهية المتبادلة، ويجب التعامل مع تلك الأعتبارات والأستفادة منها بأقصى حذر ممكن، وسوف يكون من الأفضل أن لا نكون حسنى الظن بشأن المراثى الصادرة من علماء الشريعة، حيث كان الميل الأساسى للطبقة التى ينتمون اليها فى كل عصر هو اعلان الشر المطلق للعالم الذى لا يتناسب مع مثالياتهم المقدسة أو الذى لا يخضع لجشعهم ونهبهم.

وأفضل منهج أو طريق هو الملاحظات العرضية الموجودة فى الشعر وفى الأدب القصصى وفى الكتابات التاريخية، وكذلك فى كتب الأسفار والرحلات، بينما بالنسبة للعصور الحديثة يجب أن نلجأ للأعمال الخاصة بعلم تأصيل السلالات، أما بخصوص الأدب التهذيبى فنجد أنه من الواجب الانتسى أن الشعراء فى خيلاتهم قد تعودوا على تجاوز كل القواعد والمقاييس فى تعظيم ندمائهم وشركائهم فى المجون والخلاعة وكذلك فى تعظيم كرم وسخاء ولاة الأمور، ولقد أوحى إلى الرسول ﷺ نفسه أن الشعراء يقولون ما لا يفعلون هذا علما بأن الشرق لم يعدم فى أى وقت من الأوقات عددا ضخما من الشعراء.

وعندما نفحص دلالة الأخلاق والسلوك فى أعمال الشعراء القدامى فى كتاب "الأغانى للأصفهانى" وفى "ألف ليلة وليلة" لا نجد دليلا قويا على أنه كان هناك ذلك الألتزام الصارم بالشرع أو الأخلاق الأصيلة. وإنما بصفة عامة سنجد أنفسنا أمام مجتمع حسى ماجن من الأمراء والتجار تتلخص أسسه فى الكسب الدنئ وتدور حياته أساسا حول الخمر والنساء والغناء. وهؤلاء الناس يعرفون القانون والشرع عن ظهر قلب، كما أنهم ينغمسون فى تأملات دينية خاشعة ذات ميول زهدية وصوفية ولكن فقط عن طريق الزخرفة البلاغية. وفى مرحلة مبكرة وحتى فى المدينة المقدسة مكة، ثم فيما بعد فى البلاط الأموى فى دمشق، وبعد ذلك فى بغداد المدينة العباسية كما فى قرطبة والقاهرة ومدن أخرى أقل أهمية فى تاريخ الثقافة الأسلامية نجد بين الطبقات العليا نمطا من الحياة الدنيوية المترفة المستتر برداء الدين. وقد اشتركت اخلاقياتهم دائما مع الأفكار الشعبية التى عبر عنها فى أساطير والأمثال وذلك فى كونهما دنيوية علمانية. ويذهب جهدنا سدى عند البحث فى أساطير لقمان عن اى

ذكر لله أو للأخرة. والموت الذى دائما ما امتدحته الأخلاق الصوفية كمنقذ أو مخلص يبدو فى "ألف ليلة وليلة" متمشيا مع العاطفة الشائعة أو الشعور السارى كهادم اللذات، والاستمتاع بالحياة على الجانب الآخر هو النموذج الذى يقدمه الأدب الشعبى ويركز عليه، كما أنه الهم الأكبر للمجتمع المثقف. ومن الأفكار والرؤى التى سيطرت على الخيال، وسعى الكثيرون لتحقيقها عمليا : أن تكتسب ثروة بأسهل السبل لتبعثرها على المتع - حتى لو اكتسبت عن طريق السحر والدجل - أو أن تذهب بحثا عن المغامرات كلص ماكر أو قاطع طريق أو مقاتل مغوار، أو فى أغلب الأحوال كتاجر رحال لا تفارقه الثروة، وفى الواقع سنجد مجتمعا قد دعم الفضائل ذات الحكمة الدنيوية كالعلاقات المهذبة الودودة، والتسامح، ولكنه مارس فى نفس الوقت الرذائل القديمة المعروفة ولكن بشكل أكثر تهذيبا، وقد اصابت عدوى الجوارى والقيان الطبقات العليا فى الأقطار الإسلامية وحتى فى المدن الأكثر حداثة فى عمرها الزمنى حيث أن الجوارى كن مطلوبات بشدة كموسيقات ومغنيات، كما أصيبوا أيضا بكل الشرور والآثار الناتجة عن عادات الأحتفاظ بالحريم والغلمان.

وبلغت الحضارة فى بلاد الإسلام فى القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى من نشأتها ارتفاعها الأقصى التى لم تصل اليه مرة أخرى بعد غارات الأتراك والمغول. وقد بلغت ذلك الأرتفاع فى العلوم والفنون وتهذيب السلوك وفى طرق علاج الأمراض وفى مجالات أخرى للخدمات العامة، ولقد تقدمت الحضارة الاسلامية فى القرن الثانى عشر الميلادى وحتى ربما فى فترة لاحقة على ذلك تقدمت على المسيحية والغرب.

فقد ظهر المسلم متفوقا على الصليبى فى ثقافته وذكائه، ولكن يصعب تقرير ما إذا كان ذلك التفوق قد شمل أيضا المجال الأخلاقى. وكل ايجابياته الأخلاقية كانت تغذى وتربى فى السر أو فى الباطن، ولكن عندما احاط بكل هذا جو الشموخ والاستعلاء فى أيام صلاح الدين، لم تعد هناك الإيجابيات والتميز الخلقى ورغم كل شئ فإن من المؤكد أنه من حيث الشكل الأخلاقى فإن العالم الإسلامى حتى بصورته الحالية يمكن تشبيهه نوعا ما بأوروبا فى القرون الوسطى، عن تشبيهه أو مقارنته

بعالم اليوم على أسس حضارية . وذلك مع مرعاة استبعاد المقاييس المطلقة من الحساب جانبا . ولكى نسلط مزيد من الأضواء على المسألة، ونظرا للحقيقة القائلة بأن مسلمى هذه الأيام يسعون بأعداد ضخمة لإستيعاب الثقافة الغربية، فإنه يحسن اضافة القليل من الملاحظات على تلك النقطة.

أن الطرق التى تبرز بها المذاهب الدينية والفلسفية القداسة الأخلاقية. متعددة وكثيرة إلا أن هناك سمة شائعة ومعروفة للكل، هى ضرورة سيطرة الفرد من جهة على الأمزجة واللذات اللحظية بصفة دائمة، بينما يمكنه من الجهة الأخرى وبواسطة عملية تطور ذاتى منتظم نحو المثل الإنسانى الأعلى إصلاح نفسه وضبطها وفقا لذلك المثل الإعلى، كما يمكنه أن يلعب دورا نافعا، ولكل مرحلة من الحضارة معيارها السليم من الأستقرار والبيئة المناسبة للعمل والتفاعل. وبما أن كل هذا يتشكل وفقا لتأثير القوى الطبيعية المحيطة به، وكذلك بحوافز ودوافع طبيعية بداخله. فقد تقدم الغرب تحت تأثير تلك العوامل بينما ظل الشرق ثابتا فى مكانه فى خضوع واستسلام لأقداره المتغيرة والمتقلبة بنوع من القدرية.

وإذا تعمقنا قليلا فى الأدب الشعبى للإسلام، فسوف نتعرف على المرحلة الأولية للأخلاق الأساسية لذلك الأدب، وفى الفقرة التالية نقدم عددا من المفردات المجمعة فى موجز أو ملخص، والذى رغم اعتماده بوضوح على المصادر الرومانتيكية مثل "الف ليلة وليلة" إلا أنه قد يساعدنا على تكوين فكر نسبية عن الأخلاق الإسلامية . لا يوجد موضوع فى ذلك الأدب يحتل تلك المساحة الكبيرة التى احتلها موضوع تغلب الحظ. فتماما مثلما نجد الفلاح يقع تحت رحمة المطر وسطوع الشمس، نجد أن مواطن المدينة أو الموظف يعتمد على السلام والوئام مع رؤساؤه والحظوة لديهم، فالحياة البشرية ليس لها إستقرار أو معيار، فشحاذ اليوم يمكن أن يكون ملكا غدا، وربما شارب للخمر ومدمن لها حتى الثمالة وغارق فى اللذات هجر الدنيا وزهدها غدا.

وهناك نقص مماثل وقصور فى المثابرة : فالناس تعيش من أجل اليوم ولا تدخر، ثم إن القانون المضاد لاخذ الفوائد أو الربا يقف عقبة فى طريق الإستثمار المربح لرأس

المال. وفكرة إعطاء الصدقات وعلى وجه الخصوص للمجاذيب هو عمل مثاب عليه وجدير بالتقدير بينما هى تشجيع للبطالة، وحياة الإنسان ورخاؤه يفترض إنها تعتمد ليس على العمل، بل على الله أو قوة سحرية ما، وبالطبع فهناك الكثيرون ممن اضطرتهم الحاجة، إلا أن هناك أعياد موسمية يخضع كل شئ فيها للمرح ومظاهر البهجة، وفيها يتم إنفاق مدخرات عام فى يوم واحد، وغياب نوع ثابت أو مستقر من ضبط النفس هو شئ يمكن أن نشعر به فى كل يوم، فالوعود تنسى باستهتار، والأسرار تفشى بإستخفاف، والرجال الذين لا يستطيعون كبح فضولهم يجلبون المصاعب لأنفسهم، والفضول يدفعهم لخوض رحلات تتسم بالمغامرة، فهم يقدمون الهدايا فيما بينهم ولكن للحصول على المقابل مرة أخرى.

ويقعون فى الحب من أول نظرة، وينتقلون من حب لأخر بسهولة وبكثرة، ويتعاقب البكاء الحار والندب والعويل ويتناوب مع الأبتهاج والفرح المبالغ فيه، أو الرعب والفزع، وفى الواقع فإن هناك الكثيرون ممن اكتسبوا القدرة على السيطرة على نظرتهم وتحملهم، أو بالأخرى إخفاء عواطفهم ومشاعرهم، إلا أنه فى الوقت الذى يظهرون فيه التغاضئ عن الأذى أو الإساءة ويبدو عليهم إهمال الإنتقال والأخذ بالثأر، فأنهم يتحينون الفرصة المواتيه للإنتقام حيث أن الطابع الأخلاقى لعواطفهم بخصوص الثأر لا يتغير إلا أن الرجل الذى يضرب ويبطش لا يعجز أبدا عن الإستجابة للدافع اللحظى، فهو يقطع الرؤوس ويقتل دونما أدنى بحث عما إذا كان الضحية برئ أم مدان، وغالبا ما تأتى التوبة متأخرة جدا عندما لا يكون لها أدنى فائدة، وكما أن فساد ورشوة القضاة والموظفين الرسميين يعتبر شيئا عظيما وكبيرا كذلك فإن مصداقيتهم ونزواتهم ما زالت أعظم وأكبر. والهوى المجرد أو التعسف - وهى تعبيرات عرفت طريقها الأن فى كل مكان من العطف المفرط أو القسوة الشنيعة - ويبدو أنه هو الحاكم الوحيد فى مجتمع تلك هى تركيبته فضيلته الأسمى هى الخضوع فى صبر، وفى جملة واحدة وصف ابن بطوطة خال أحد ممثلى طبقة معروفة وشائعة فى الدولة الإسلامية فى القرون الوسطى بقوله؛ على بوابته لا تفقد أبدا متسولا ينتظر صدقة ولا جثة لشخص اعدم[٢٤] والعاهل المشار اليه فى العبارة السابقة هو محمد توغلون سلطان دلهى (١٣٢٥- ١٣٥١م).

والتفسير السيكولوجى لتلك الظواهر المتنوعة (والتى لها دلالة حتى بالنسبة للإسلام حاليا) قد تم تقديمه من قبل ابن خلدون (ولد فى تونس ١٣٢٢ وتوفى بالقاهرة ١٤٠٦م) وربما استند فيه الى حد كبير الى جمهورية أفلاطون. وهو يبرز حدود القوة الفزيقية والتى داخل نطاقها وحدها ما زالت الطاقة السياسية والإجتماعية للإسلام لديها الفرصة لتأكيد ذاتها حتى الآن، المثل الناطق على ذلك يمكن أن نراه فى سرعة نفاذ حيوية الأسر المالكة المختلفة. فالأسرة المالكة عادة ما تبدأ بحاكمين أقوياء أو ثلاثة يقومون بصيانة وإرساء دعائم مملكتهم، ثم تبدأ طاقتهم فى الضعف، ثم يستنزف ميراث الأباء فى ترف موهن ومدمر، وأسرة مالكة كالتى فى المغرب الحديث - وهى التى تقترب بوضوح الأن من انحلالها، استمرت منذ ١٦٥٩ - هى استثناء نادر فى تاريخ الإسلام، وفى الإسلام لم يستطيع بيت حاكم أن يدعم مركزه بدون مذابح للأقارب أوبدون حرب بين الأشقاء، وبينما نجد فى الواقع أن نفس الملامح والسمات الشريره بكل دلالتها على الحالة العامة للأخلاق توجد أيضا فى المسيحية فى القرون الوسطى، إلا أنه فى تركيا وحدها قد تم حظر قتل الأخوة والأقارب قانونا على إعتبار أن ذلك لا يندرج ضمن الحقوق المدنية للسلطان.

عاشرا : الحالة الراهنة :

وقد أعتنق الإسلام فى إنتشاره من المغرب الى بحر إيجا، أصول وأجناس ذات طبائع شديدة الأختلاف، الزنوج فى شمال أفريقيا رغم كونهم ذوى طابع مستهتر وغير جديرين بالثقة إلا أنهم متعصبون فى إخلاصهم للدين، والبربر وهم الى حد ما همجيون أفظاظ من الصعب إخضاعهم وترويضهم، يعيشون فى جوار المدن المختلطة السكان والذين يشتركون معهم فى بعض الصفات مثل الجدية فى العمل، أما الفلاحون المصريون فقد اشتهروا بقوة التحمل والصبر، أما فى آسيا الغربية فهناك ما يجمع بين "قاطع الطريق" العربى وبين الفلاحين والجنود والأتراك، ونفس الأمر مع التجار الفرس، ومسلموا الهند والذين يعتبرون من بين أخلص رعايا التاج البريطانى، هم شديدوا الإختلاف عن الأفغان الذين هم شعب شديد الإعتزاز بأستقلاليته، وفى شرق آسيا يوجد

اهل جاوة وهم شعب هادئ سهل القيادة، وكذلك نجد الأخيين Achehnese وهم شعب محب للحرب وأعمال السلب والنهب، وهناك أمثلة أخرى كثيرة ومتشبعة وبإستثناء العقيدة المشتركة لتلك الشعوب فإنها لا تتجانس في مجمل أخلاقها ، والتمزقات السياسية العنيفة التي حدثت بعد الأمجاد قصيرة الأجل للخلافتين الأموية والعباسية كان لها أسوء الأثر على الوحدة الأخوية على إمتداد العالم الإسلامي.

كما أن الأقطار الإسلامية ليست بمنأى عن التفاوتات الإجتماعية والأقتصادية، فالرق ما زال موجودا خاصة في صورة الجواري والغلمان، حيث أن الرقيق أو العبيد سواء كانوا ذكورا أو إناثا يحال بينهم وبين أسباب الترف والمتعة فهم لا يعاملون معاملة حسنة، ويندر أن نجد في الإسلام مثل تلك القسوة والغلظة المتمثلة في الإستغلال الرأسمالي كما نسمع عنها في حوليات اليونان والرومان ، أو حتى في التاريخ الأحدث في نظام المستعمرات في الهند وأمريكا فالمالك المسلم غالبا ما يعامل عبيده وحتى الحيوانات الصماء أكثر إنسانية من أقرانه من البشر الذين يقفون معه على قدم المساواة والمكانة وهنا يعتبر الرقيق ومن ثم منحهم حريتهم عملا جيدا جديرا بالثناء.

والتقسيم الأشمل للمجتمع الإسلامي الى طبقات ليس موحدا في كل مكان فهو في مجابهة العقل الغربي يبدو على أنه بدائي، وينتمي للقرون الوسطى، أو على الأقل مجتمع (ما قبل الثورة) ففي الهند على سبيل المثال لم يقض الإسلام تماما على نظام الطبقات ، وسكان مدن غرب آسيا يتم التمييز بينهم في معظم الأحوال على أساس حرفهم وأعمالهم ويمكننا أن نستمد مثالاً توضيحيا على ذلك من أول برلمان فارسي والذي تكون بحكم دستور الخامس من أغسطس ١٩٠٦ من الممثلين الأتي ذكرهم : (١) طبقة الأمراء والبيت الحاكم ، وهي الطبقة الوحيدة التي يتمثل فيها النبل بمعناه الصحيح. (٢) المثقفون والطلاب . (٣) طبقة التجار . (٤) طبقة الفلاحين وأصحاب الأراضي . (٥) ممثلون عن الصناعات المختلفة ، عضو واحد لكل صناعة تتراوح بين ثلاث الى تسع حرف(٢٥).

ومن المستحيل فى المساحة المحدودة المتاحة لدينا ، خصوصا فى ضوء معلوماتنا الناقصة عن الحياة الأكثر خصوصية فى الإسلام ، أن نتناول بأفاضة أخلاق كل هذه الشعوب وطبقاتها الإجتماعية المختلفة فى تأثرها بالقانون الأخلاقى . بفرض الإسلام على أتباعه واجب الدعوة بجد ونشاط لنشر العقيدة ، أما بالطرق السلمية المتاحة للتجار أو أن أمكن فبالحرب المقدسة وذلك الفرض إستتبع أثاراً أخلاقية، فبالنسبة للمسلمين كانت النتيجة مزدوجة فمن ناحية هى مشئومة حيث أصبح هناك دافعاً للتعصب وعلى الجانب الآخر هى مستحبة من حيث كونها فضيلة يدعمها الفخر والوعى بالإنتساب لنظام متنامى مترامى الأطراف، وبشأن الدعوة، ورغم كل شئ، فإنه يمكن وصف الموقف السياسى الراهن للإسلام بأى شئ إلا التسامح والصفح. ويبلغ مجمل عدد المسلمين حوالى ٢٢٥ مليون مسلم : منهم حوالى ٦٥ مليون يعيشون تحت الحكم البريطانى، و٣٥ مليون تحت الحكم الهولندى، و ٣٠ مليون تحت الحكم الصينى، و ٢٠ مليون تحت الحكم الروسى، و٢٠ مليون تحت الحكم الفرنسى، وهكذا بينما الأمبراطورية التركية آخر أعظم قوة فى الإسلام وأقوى دولة فى أوربا فى القرن السادس عشر الميلادى وأصبحت الأن مرهقة ومترهلة من كل جانب، ولكن من المحتمل على أية حال أن انتشار الإسلام بين القبائل الأفريقية الأقل تحضرا والأصول الأكثر تواضعاً ربما رفع هذا من أحوالهم الأخلاقية إلى مستوى أعلى.

وعلى إمتداد العالم الإسلامى فإن الشريعة الدينية لها التأثير القوى فى الحياة العائلية، والكتاب المسيحيون لديهم مادة خصبة للكتابة عن نظام الزواج فى الإسلام، تعدد الزوجات، فالشرع يسمح لأى رجل مسلم تتوافر له الوسائل اللازمة أن يتزوج من أربعة نساء، أو يكون عنده من الجوارى ما شاء، ولكن يجب أن يفهم أن هذا الإذن بالتعدد مقيد عند الممارسة بحقيقة هامة وهى أن هذا العدد من النساء هو محدود لا يمكن تجاوزه، كما يقيده أيضاً الظروف الإقتصادية والتى تسمح إلا للقليل من الموسرين بالاقتران بأكثر من زوجة، والإكتفاء بزوجة واحدة هو أمر شائع عند أهل الريف بينما يمارس معظم أهل المدن مسألة تعدد الزوجات، والحقيقة فإن تعدد الزوجات له آثار وعواقب خطيرة مثل سهولة الطلاق والذى حرمت الشريعة التلاعب به أيضاً، وليس

أقتناء أكثر من زوجة هو الذى يسبب ضرراً أخلاقياً كبيراً فى المجتمع الإسلامى بقدر مايسبب ذلك تغير الزوجات، فالزوج يستطيع أن يتخلص من زوجته فى أى وقت، ولأى سبب شريطة أن يرد لها صداقها أو يمنحها تعويضاً، ونتيجة لتلك الحرية والإباحة بلا حدود للطلاق والتى لا تتفق بالتأكيد مع الثقافة العليا، والتى يتم استغلالها والتلاعب بها على نطاق واسع فإنه نتيجة لذلك تتعرض العلاقة المدنية والأهلية للخطر ويتم إهمال تربية الصغار.

وفى معظم البلاد الإسلامية فإن وضع مزرى، والقرآن يحدد بوضوح قوامة الرجال ويؤكد عليها، والأحاديث النبوية والأمثال الشعبية تحفل بما معناه أن الجنة يدخلها الكثير من الفقراء وأن أغلب أهل النار من النساء، وأنهن ناقصات عقل ودين، ولكن بالطبع فإن لهن نمط مميز من الذكاء ومن الدين أيضاً والذى يسميه الرجال شعوذات أو خرافات، والنساء أقل تردداً على المساجد من الرجال بكثير، ولكنهن من ناحية أخرى أكثر إدماناً وتعوداً على فنون السحر وزيارة الأضرحة والأولياء والعادة الأخيرة (زيارة الأضرحة) ليس لها حافز أقوى من كونها زيارة للأسواق والطرقات.

ويعتبر المسلم المحافظة على حياته من أهم واجباته الأساسية، لذلك نجد أن الإنتحار نادراً ما يحدث بين المسلمين، فهو محرم فى القرآن مثل تحريم قتل الجار أو القريب، وإن كان يلاحظ وجود النوع الأخير فى المجتمعات الإسلامية برغم تحريمه، وقد ضبط الإسلام ونظم الممارسة الأخلاقية للحياة اليومية طبقاً للظروف أكثر منه طبقاً للشرع الدينى فالذنوب العادية أو المعتادة راجعة إلى ضعف لحظى أو شهوانية أو ضعف فى الذاكرة (أى نسيان تعاليم الدين) أكثر من كونها راجعة إلى الإرادة الشريرة أو القصد، وفى بعض الإعتبارات إذا لم يتم تفادى الشريعة وأحكامها فإن ذلك ربما يؤدى إلى عرقلة عجلة التقدم، وتحريم الربا وصيام رمضان - رغم دقة مراعاة الصوم بين المسلمين - يؤديان إلى محاربة حياة إقتصادية مستقرة، وإعطاء الصدقات وإيتاء الزكاة كما ذكرنا يشجع البطالة. فموضوع الربح الدائم يعنى إما الإستمتاع به أو الإمتناع عن أخذه، أما العمل اليومى فلا ينظر اليه على أنه ذو قيمة أخلاقية، فالدعاء

أو التسول أو العته أو الجنون فى نظر الكثيرين هى مهنة مريحة أفضل من العمل والتجارة. ودراسة القانون هى أكثر تقديراً وأحتراماً من الإلتزام به، والناس تدرس العلوم الدينية فى الأزهر أعظم جامعة إسلامية وفى أماكن أخرى كثيرة وتواصل تلك الدراسة حتى سن متأخرة، ليس بغرض أن يصبحوا أعضاء نافعين فى المجتمع ولكن بغرض الحصول على درجة أعلى فى الجنة [٢٦]، وعلى ذكر إرشاد المؤمنين لكيفية التصرف السليم فى أموالهم نشرت صحيفة قاهرية حديثاً وصية عالم ورع، وهو عالم فى السلالات والأنساب كما أنه كان شيخاً للأزهر، توفى عام ١٩٠٦م، وقد أوصى بكتبه لولديه وبملابسه للطلاب الفقراء وطلاب العلم فى الأزهر[٢٧].

وكمثال على القياسات الزائفة التى يساق اليها المسلم بثقة قدرية فى الله نجد إدانة الشيخ لمبدأ التأمين، يقول شيخ الأزهر فى فتواه أن التأمين على الحياة والتأمين ضد الحريق يعتبر نوعاً من القمار، وأنه منافى لروح القرآن[٢٨].

ومن أهم وأكبر العقبات فى طريق التطور الأخلاقى الإجتماعى ومنذ وقت بعيد، مايعرف بالفساد الرسمى أو على مستوى المسئولين، وقد بدأت فى كل من فارس وتركيا ترتفع الأصوات منادية بتطهير الوظيفة والبيئة الحكومية، وكذلك فقد أعلن واعظ شهير فى طهران حديثاً ومن على منبر الخطبة "نحمد الله أن لدينا أفضل قانون فى العالم، فنحن لدينا القرآن، ولانريد القوانين الأوربية، ولكن الشئ الذى يمكننا أخذه عنهم هو طريقتهم فى تعيين المسؤلين ومراقبتهم والإشراف عليهم، وكذلك طريقتهم فى تحصيل الضرائب بحيث لا يعانى أحد من النهب والإبتزاز[٢٩]، وقد كان لجشع الحكومات أثر سيئ على أوقاف ووصايا المحسنين، وبأساليب متعددة بل وأحياناً على سبيل اليقين ومن أجل مصلحة العدل والأخلاق بمعناهما الأسمى فإن الميت يضطر للتراجع قبل أن يوصى بوقف للحكومة ويقبض يده مرة أخرى، ووجود تلك الأوقاف والأموال فى أيدى العلماء والورعين المخلصين هو سلاح ضد الدولة ومن ثم فإن الدولة تشجع على علمنة تلك الأوقاف ووضعها تحت سيطرتها، ولكن وكما يمكن أن يتوقع فإن تلك العملية لا تمر دون خداع وتدليس، ومن العواقب الأخرى للسلب

والنهب المنتظم والذى ساد الحياة فى الشرق هو سعى الكثير من الناس لإخفاء حقيقة ثرواتهم، والأغلبية يضعون مكتسباتهم فى المنازل أو العقارات والحلى وأعداد كبيرة من الخدم.

والطبقات المتوسطة والتى تكرس نفسها للتجارة مفضلة أياها - حيث أن الصناعات متخلفة فى كل مكان - لهم سمعة سيئة من حيث الجشع والأنانية، وربما كانت تلك مجرد مبالغات، لكن على أية حال فإن تلك الرذائل لا تقتصر فقط على العالم الإسلامى، وفى الواقع لايمكن إنكار أن سياسة تثبيت الأسعار فى الشرق لم تنتشر بعد بنفس الدرجة كما فى جنوب أوربا، كما لا يمكن إنكار أن الكثيرين فى الشرق لديهم ميل للتزوير والتزييف ولكن قد يكون من قبل الإفتراء القول بأن الشرف التجارى غير مألوف فى الشرق أو أن الموجود حالياً لايعتبر أثما بين المسلمين عموماً، لأنه يجب الإعتراف بأن المسلم مثله مثل أغلب البشر يحكم على الصدق والزيف من منطلق الربح السريع أكثر منه من منطلق أخلاقى.

وعند الحديث عن المذهب الأخلاقى على المستوى الرسمى أو الحكومى فإنه يجدر بنا التأكيد على مدى إستمتاع المسئول بمكتسباته أو إمتناعه أصلاً عن ذلك بدلاً من الحديث عن الوسائل التى يكتسب بها المسئول دخله، ولكن كيف يمكن أن تدخل المسألة فى ممارسة فعلية؟ فأول ما تقع عليه العين فى الحال ويفرض نفسه هى ظاهرة وجود العديد من الوصايا والعادات اللامبالية بالأخلاق والتى تجد رواجاً وأتباعا على نطاق واسع وبحماس منقطع النظير، والقوانين التى تحظر الترف والإفراط والإسراف هى أقل القوانين فى الإلتزام بها، وبخصوص الترف والإسراف، فإنه قد يكون من المسموح به فى حدود معينة من ملبس وزينة للأطفال والذين لايقدرون بعد على إرتكاب خطيئة، وأيضا بالنسبة للنساء، أما الرجال فبالقاعدة إنهم يدققون من أجل بساطة الملبس والسلوك القويم. وهناك الكثير من المسلمين الذين يعطون أنطباعاً حسناً بسلوكهم غير المصطنع وعاداتهم المعتدلة والمقتصدة، والأغلبية من المسلمين يراعون تحريم الخمر، ولكن لابد أيضاً من الإعتراف بأن الحشيش والأفيون ومسكرات أخرى

تحتل عند الكثير من المسلمين نفس المكانة التى تحتلها الخمر فى الغرب، وهناك الكثير من مدمنى الأفيون فى بلاد فارس وتركيا، كما يوجد أيضاً عدد كبير من شاربى الخمر، وفى الهند مثلاً فأن إستعمال الأفيون وتعاطيه ينافس إنتشار الإسلام ذاته؛ إلا أن مسلمى الصين هم أقل إدمانا لتلك الرذيلة عن أقرانهم من الصينيين.

وبتلك الإشارات الغير كافية لأخلاق الحياة الإسلامية المعاصرة نأتى إلى ختام هذه الدراسة، والسؤال عن مدى أهمية الإسلام بالنسبة للمستقبل إجابته أصعب من طرحه للتساؤل، فإذا إستمر تفسير الإسلام تفسيراً حرفياً أو بالأحرى تفسير الشرع بطريقة حرفية، فإنه وبرغم كون ذلك ربما أفاد البشر فى مرحلة أدنى من الحضارة، إلا أنه فى ظروف أخرى سيكون عائقاً للتطور الأخلاقى. والسائد بين من هم أكثر تحضراً أن الإسلام لابد أن: يتلاشى وينحصر فى طائفة وأما إن يعيد تجديد نفسه ويتكيف مع الظروف الجديدة، فلابد أنه سيأتى يوماً تتأكد فيه - كما تأكد بالفعل فى أقطار عديدة - حقيقة أن شرائع محمد(عليه الصلاة والسلام) وسننه قد جاءت من أجل ظروف بدائية لزمن غابر، فهل يستطيع المجتمع الإسلامى المعاصر بقبوله تلك الفكرة أن يرتفع فوق القرآن والسنة بدون أن يتنازل عن الإسلام ذاته*.

* يفسر دى بور الدين الإسلامى تفسيراً تاريخياً ويستنتج من نشأته التاريخية صلاحيته لزمان ظهوره فقط، وتلك دعوى خاطئة تتغافل عن المبادئ الكلية الجوهرية للإسلام والتى تعد صالحة لكل زمان ومكان ويتسائل عن إمكانية تجاوز مبادئ الإسلام (القرآن والسنة) حتى يستطيع أن يتلائم مع العصر، متغافلاً عن حقيقة جوهرية هى أن القرآن والسنة هما الإسلام وأغفالهما يهدم الإسلام ذاته، والحقيقة أن السؤال الأساسى - وهو واجب على كل مسلم ومسلمة - هو هل يمكن أشتقاق أسس الحياة المعاصرة فى شتى جوانبها من القرآن ويليه السنة الدستور الإسلامى؟.

الهوامش والملاحظات

١ - ستوك هرجرونيه: مكة، المدينة وأشرافها، لاهاى ١٨٨٩، الجزء الثانى حتى ٧٢ ومابعدها ص١٤٩ .

٢ - سورة الأنعام الآية ١٦٤ .

٣ - سورة لقمان الآية ٣٣ .

٤ - سورة النور الآية ٣٩ .

٥ - وهي الركن الثالث من الإسلام، بينما الأركان الأخرى هي: ١ - العقيدة، أى شهادة أن لا إله إلا الله. ٢ - أداء الصلاة. ٣ - الزكاة. ٤ - الصوم. ٥ - الحج. ووفقاً لحديث الرسول فإن حب المؤمن لأخيه المؤمن وأن يحب لأخيه ما يحب لنفسه يعتبر ضمنياً ركناً سادساً فى الإسلام.

٦ - البخارى طبعة هوداسى Houdas وماركيز Marcais الجزء الثانى ص٢٠٩ .

٧ - أنظر شارلزس س. تيرى : التعبيرات التجارية اللاهوتية فى القرآن، ليدن ١٨٩٢ .

٨ - البخارى، الجزء الثانى ص٥١ .

٩ - المرجع السابق، الجزء الأول ص٤٦٩ .

١٠ - المرجع السابق، الجزء الثانى ص١١ .

١١ - جولد زيهر : محاضرات فى الإسلام هيدلبرج ١٩١٠ ص١٤ ومابعدها.

١٢ - المرجع السابق ص٤٤ ومايليها.

١٣ - أنظر ستروتمان: الإسلام، طبعة سى. هـ . بيكر، الجزء الثانى سترا سبورج١٩١١ ص٦٠.

١٤ - بالنسبة لنظرية الماتريديه التى تنتسب لنظرية الأشاعرة قارن ماكدونالد: تطور اللاهوت الإسلامى ص٣١٠ .

١٥ - أنظر E. R. E. الجزء الأول ص١٣ .

١٦ - أنظر وصية تاجر فى ألف ليلة وليلة، الليله ٣٠٨ ومايليها.

١٧ ـ أنظر الخوارزمي، مفاتيح العلوم، طبعة فان فلوتن، ليدن ١٨٩٥ص١٣٢ .

١٨ ـ جولد زيهر: دراسات إسلامية، هال ٨٩- ١٨٩٠ الجزء الثاني ص٢٩٧ وما بعدها.

١٩ ـ جولد زيهر: معاني النفس، برلين ١٩٠٧ ص١٨ وما يليها.

٢٠ ـ المرجع السابق ص٥٤ ومايليها.

٢١ ـ يجب على القارئ أن يلاحظ هذا الترقيم، حيث أنه في الكتابات الصوفية تكون هناك دلالة وتعزى للأعداد والترقيم.

٢٢ ـ أنظر جولد زيهر: محاضرات ص٣١ .

٢٣ ـ مأخوذ عن يعقوب الطربي : الحياة البدوية ص٢٢٦ .

٢٤ ـ الرحلات Defremery باريس ١٨٧٤-١٨٧٩ الجزء الثالث ٢١٦ .

٢٥ ـ مجلة العالم الإسلامي ١٩٠٨ ص٩٤ .

٢٦ ـ أنظر أرمنيون، مجلة دي باري، العدد الخامس ١٩٠٤ ص٥٩٢ .

٢٧ ـ مجلة العالم الرسلامي، المجلد الأول ص٢٦٣ .

٢٨ ـ المرجع السابق، ص٢٧٦ .

٢٩ ـ المرجع السابق، المجلد الثاني ١٩٠٨ ص٣١٣ ومايليها .

(٤)

الفكر السياسى والأخلاقى عند العامرى *

مقدمة:

تتناول فى هذه الدراسة جانبًا من أبرز جوانب تفكير الفيلسوف والمتكلم العربى المسلم «أبو الحسن محمد أبن يوسف العامرى»، وهو الفكر الأخلاقى والسياسى عنده كما يتضح من كتابه الهام «السعادةوالأسعاد فى السيرة الإنسانية» والحقيقة أن تناول الجوانب العملية والأجتماعية عند العامرى، والفلاسفة المسلمين يحتاج إلى كثيراً من الجهد والعديد من الأستفسارات حول علاقة هذا الجانب بمختلف جوانب الفكر الفلسفى الاسلامى والمعاصر. مما يجعل الباحث يتساءل عن هذا الأنفصال الحاد الذى يسرى فى فكرنا المعاصر، وتلك القسمة التى تتذرع حينا باسم التخصص الدقيق، وحينا آخر باسم التاريخ لتقيم حائطا مرتفعا بين البحث فى تاريخ الفلسفة من جانب وفروعها من جانب آخر، بحيث يكتفى الباحث فى الفلسفة الأسلامية بتناول أحد علومها الفرعيه أو أحد شخصياتها البارزه مديرا ظهره للفلسفة وتاريخها وإعلامها ومشكلاتها. وكذلك يفعل الباحث المتخصص فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة وتاريخها فى أيا من فروع الفلسفة الغربية التى ينهل وينقل عنها، بمعزل عن المشكلات التى آثارها تاريخ الفلسفة العربية الأسلامية وعلومها المختلفة من جهة، وواقع القضايا المثارة حاليا فى حياتنا الفكرية من جهة ثانية.

وينقلنا ذلك إلى اثار هذه القضية الهامة التى بحثت مرارا حول طبيعة الفلسفة وهل هى إنسانية عامة واحدة لا تتغير بتغير العصور والبلدان والأديان، ولا تتغير عبر تاريخها ومفكريها الذين يناقشون نفس المشكلات، أم انها فلسفات متعددة مختلفة ذات طبيعة أقليمية، وتاريخية وقومية أو دينية لكل منها مشاكلها الخاصة النوعية.

* هذه االدراسة هى مقدمة تحقيقنا لكتاب العامري « السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية». نشر بدار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، نوفمبر ١٩٩١.

ويستدعى إثارة هذه القضية أول ما يستدعى ضرورة البحث فى تاريخ الفلسفة مرتبطا بتاريخ الحضارة،كما يستدعى إعادة قراءة النصوص الفلسفية قراءة معاصرة. وذلك يطرح تسؤلات جديدة منها، هل يمكن أن نعيد قراءة النصوص الفلسفية العربية الإسلامية الوسيطة قراءة معاصرة مستفيدين من انجازات الفكر المعاصر فى أحدث تطوراته المتعلقة بمناهج القراءة والتفسير والتعامل مع النصوص ؟ وان كان هذا صحيحا فكيف يمكن أن نتعامل من النصوص الإسلامية، وأن نتناول نصوص الفلسفة العملية والإجتماعية. المتعلقة بالأخلاق والسياسة عند أحد فلاسفة المسلمين من أعلام القرن الرابع الهجرى : أبو الحسن محمد ابن يوسف العامرى (ت٣٨١هـ). الذى يتناوله محمد اركون فى اطار النزعة الإنسانية فى الفكر الإسلامى.

ربما كان علينا أولا أن نتعرف على الرجل وتاريخه وعصره حتى نستطيع أن نتبين الجوانب المختلفة من تفكيره، وهذا لن يتأتى إلا ببيان صورته، أو أقل الصور المتعدده التى عرفت عنه طوال تاريخ الفلسفةالإسلامية عند : الفلاسفة والكتاب والمؤرخين والأدباء، وعند الباحثين المعاصرين، وذلك من خلال قراءة فكر القرن الرابع الهجرى أزهى عصور الحضارة العربية الإسلامية، وأنضج فترة تطورت فيها علومها المختلفة، كما يتضح ذلك فى هذا الحشد الزاخر من الأعلام الذين شاركوا فى ثقافة هذا القرن بأمتداد الدولة الإسلامية مركزين على بعض مراكز الحضارة والفكر التى مثلت المسرح الذى برز عبره إسهام العامرى.

وإن كنا بطبيعة الحال سوف نتوقف عند بعض هؤلاء الذين يتمثلون الوجوه البارزه فى تاريخ الفكر السياسى والأخلاقى العربى ممهدين فى البداية بأمثال الكندى والبلخى، والأول يمثل أساس المدرسة التى ينتمى إليها العامرى، والثانى أستاذه المباشر الذى تلقى عليه العلم. ولا تذكر المصادر أستاذ له غيره، والفارابى أبرز أسماء الفكر السياسى والأخلاقى فى المشرق، ومسكوبة صاحب أهم الكتابات فى الفلسفة الأخلاقية والذى عاصر العامرى، والتوحيدى الذى حفظ لنا الكثير من نصوص العامرى، وكذلك السجستانى وغيرهم.

وفى محاولتنا لرسم صورة العامرى سوف نشير بالطبع إلى مصادر ثقافته، والعناصر المختلفة التى ساهمت فى تكوينه العلمى وأساتذته ومعاصريه ممن ساهموا - سواء من خلال المناظرة أو القراءة أو الدرس، إو من خلال الهجوم والنقد - فى مساعدتنا على تكوين الصورة الأقرب إلى فهمنا المعاصر للفليسوف الذى ظل إلى ما قبل - الثلث قرن الماضية أو يزيد مجهولا أو يكاد. ثم تأتى بعد ذلك الدراسات الحديثة فى العامرى التى نعرض لها مناقشين ومحللين - لتوضيح جوانب أخرى فى إسهامات الرجل.

ونتناول كتابات العامرى المختلفة - كما أشار إليها هو بنفسه فى كتاباته المختلفة : المفقود منها والموجود، نسعى إلى بيانها ونعددها ونشير إلى موضوعاتها، والجهود المختلفة التى تناولتها بالدرس والتحقيق، موضحين الأهتمام الذى غلب على هذه الكتابات أكثر من غيره والذى، يوضح فى نظرنا سمة هامة من سمات الفكر العربى الإسلامى، والمتمثلة فى الربط الدقيق بين الأخلاق والسياسة، وهى سمة تمثل تقليدا قديمانجدها عند أرسطو ومن تابعوه، إلا أنها لم تشغل البعض - من الباحثين المحدثين الذين أكتفوا فقط بالربط بين الأخلاق والمعرفة كما أبتعد عن رصد هذه السمة فريق آخر ممن يربطون الأخلاق بالوعظ والأرشاد والنصائح ويبتعدون عنها كعلم، بينما نحن نجد أن تاريخ الفكر الإسلامى طوال مراحله تاريخا حافلا بكلا النوعين من الكتابات الأخلاقية، أى الأخلاق الفردية التى تكتفى برصد سلوك الفرد بحيث تكاد تتصوره كائنا منعزلا تكتنفه الأوامر والنواهى أو النصائح والإرشاد، والأحاديث والآيات. والأخلاق الأجتماعية العامة التى تسعى لإيجاد علم عملى يتناول أخلاق الإنسان الفرد وأخلاقه فى علاقاته مع غيره، بحيث جمعت فى فهمها للأخلاق العلوم العلملية التى حددها أرسطو فى تصنيفه للعلوم الفلسفية، وشملت الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة، وتظهر هذه السمة أيضا فى الفلسفة الحديثة كما فى فلسفة هيجل العملية التى ربطت السياسة بالأخلاق، ويمكن ذكر الكثير من المحاولات التى تمثل أساسا للفكر الفلسفى الأخلاقى والسياسى الإسلامى، والتى تبرز هذه السمة مثل كتابات: الفارابى، وابن أبى الربيع، والمرادى، والماوردى، والعامرى وغيرهم.

ويتبين لنا من رصد كتابات أبى الحسن، إسهاماته، وجهوده فى هذا السبيل، والتى تبلور هذه السمة فى غاية الوضوح لديه فى أهم كتبه «السعادة والإسعاد » الذى تتخذ منه أساساً لبيان فكره الأخلاقى والسياسى، فنعرض للكتاب وموضوعه ومنهجه وخصائصه التى تميز تفكير العامرى، الذى يعد من أبرز فلاسفة الأخلاق والسياسة فى الإسلام، والذى يعد كتابه أوضح صورة لهذا الجانب العملى فى الفكر والفلسفة العربية الإسلامية، وهو جانبا هاما فى العقل العربى. الذى عرف كثيرا خاصة فى الدراسات المعاصرة فإنه عقل لغوى أنشائى (بلاغى) أو كشفى إلهامى (غنوصى)، أو نظرى مجرد (برهانى) بينما أغفلت هذه الدراسات الجانب العملى ولم تسعى إلا نادرا للبحث فى العقل السياسى والأجتماعى، وتصبو هذه الدراسة أن تكون مقدمة لذلك.

وسوف نتناول فى دراستنا الحالية الفكر السياسى والأخلاقى العربى الإسلامى ومكانة العامرى فيه، حيث نعرض فى عدة فصول لهذا الجانب الهام الذى لم يول العناية الكافية والدراسة التفصيلية من قبل عن العامرى. حيث يخصص الجزء الأول لبيان شخصية العامرى: مصادرها وملامحها، موضحين الدراسات السابقة القديمة والحديثة التى تعد أداتنا فى بيان صورة الفيلسوف ورسم زواياها المختلفة، ثم نعمد إلى بيان التفسيرات والصور المختلفة التى قدم من خلالها من هذه الدراسات. ونقوم ثانيا بعرض للجوانب المختلفة من تفكيره ببيان مؤلفاته المتعدده سواء ماوصلتنا مخطوطة أو محققة أو تلك التى ما زالت مفقودة لم يكشف عنها النقاب. وحين تنتهى من ذلك فى الجزء الثانى، نخصص الجزء الثالث لعرض إجمالى لكتاب الأساسى الذى يعد محور دراستنا مع بيان لمحتوياته وأهم القضايا التى عرض لها العامرى والتى يتابع فيها الجهود العربية فى الفلسفة العملية ومدى الأصالة والإبتكار فيها.

شخصية العامرى

مصادرها وملامحها

أولا . مصادر شخصية العامرى

يساهم هذا البحث . مع غيره من دراسات حديثة . فى إماطة اللثام عن شخصية ظلت مجهولة إلى فترة قريبة، ليس فقط فى الدراسات الأستشراقية، بل أيضا لدى الباحثين العرب والمسلمين[1]. ولم تتضح صورته إلا بفضل العديد من الدراسات التى أخذت تتوالى منذ نصف قرن فقط، وإن كانت لا تفيه حقه تماما. ولم تنشط الأبحاث عن العامرى إلا منذ فترة الثلث قرن الماضية، والتى تتناول جوانب عديده شملت نشر وتحقيق كتبه مع دراسة لكل منها تغطى جانبا من جوانب فلسفته.

وسوف نشير بأيجاز إلى هذه الدراسات التى كتبت باللغات العربية والإنجليزية والفارسية والفرنسية، لتوضيح جوانب تفكير العامرى التى أهتمت بها وأبرزت أهميتها هذه الدراسات مناقشين بعض الأحكام حول حقيقة الرجل وطبيعة تفكيره لبيان صورته من جهة ومدى مساهمته فى الفكر الأخلاقى والسياسى من جهة ثانية.

١. المصادر الحديثة :

وتبدأ هذه الدراسات بتقديم محمد كرد على لمخطوط كتاب «السعادة والإسعاد...» مع عرض تفصيلى لموضوعاته ١٩٢٩[2]. وكان باول كراوس P.Krousأول من أشار إلى أهمية المؤلف حين أكتشف رسالة «الإبصار والمبصر» وكتب عنها وذلك بمجلة المشرق ١٩٣٧[3]. ويحلل أربرى Arbery كما يخبرنا روزنتال كتاب «السعادة والإسعاد...» تحليلا دقيقا موضحا أنه يرجع إلى القرن الرابع الهجرى وينسبه للعامرى [4] ويساهم مجتبى منيوفى M . Minovi فى دراسة العامرى فى عدد

من الأبحاث أولها دراسة ببلوجرافية دقيقة بالعدد الثالث من مجلة كلية الآداب بطهران[٥] ثم نشر مخطوط «االسعادة والإسعاد... » مصورا، ليوفر للباحثين واحدا من أهم أعمال العامرى - دون تحقيق - مع مقدمة هامة بالفارسية والفرنسية، فيها كثير من الوقائع حول الكتاب والمؤلف وحياته وتلاميذه تصحح أخطاء بعض الباحثين حول العامرى[٦] كما يتولى مينوفى مرة ثالثة تقديم دراسة وتحقيق أورت ك. روسن E. K. Rowson لكتاب العامرى «الأمد على الأبد».

وتكثر الدراسات حول العامرى، وتتعدد التحقيقات لكتبه فيقدم لنا أحمد عبد الحميد غراب أكثر من دراسة، كما يقدم لنا تحقيقا لكتاب «الإعلام بمناقب الإسلام» فى علم الكلام حيث يعرض للرجل وحياته وأهميته ومؤلفاته وكتاب الإعلام وفصوله وموضوعاته[٨]. ويخصص دراسه ثانية عن «العامرى والثقافية الإسلامية»[٩] ويعرض لكتاب «السعادة والإسعاد... » ومفهوم الأخلاق عند العامرى فى محاضراته[١٠]. ويأتى بعد ذلك تحقيق اروت ك.روستن «للأمد على الأبد» مع دراسة بالانجليزية والفارسية، يبين فيها روسن أهمية العامرى ويتحدث عن حياته ومؤلفاته، ويناقش قضية العامرى والفلسفة، مع بيان لمحتويات الكتاب الذى يحلل موضوع المعاد تحليلا فلسفيا رغم كونه أحد موضوعات علم الكلام [١١].ويشير هنرى كوربان فى فصل قصير فى «تاريخ الفلسفة الإسلامية »للعامرى باعتباره وجها بارزا بين الفارابى وابن سينا، ويبين أن وما وصلنا إليه من كتاباته وتقييمه لغيره من الفلاسفه تشهد على فلسفة لا تخلو من الأصــالة[١٢] وإن كان يرجع ذلك إلى تأثيرات فارسية خاصة فيما يتعلق بفلسفة السياسة[١٣].

ويواصل سحبان خلفيات البحث والحقيق فى فلسفة العامرى وتوجيه طلابه إلى كثير من جوانب أنتاج هذا الفيلسوف، ففى وقت يكاد يكون متقارب أنجز محمد أحمد عواد بأشرافه رسالة عن «فلسفة للأخلاق عند أبى الحسن العامرى» [١٤]. تناول فيها - فى مقدمة وثمان أبواب وخاتمه - حياة العامرى ومؤلفاته خاصة السعادة والإسعاد، ومصادر المعرفة الخلقية عنده (مشكلة النفس ونظرية المعرفة)، ويدور الباب الثالث

حول فلسفة العمل الأخلاقى : ماهية الفعل، أقسام الفعل، السببية فى الأخلاق، غائية الفعل الخلقى، الأستطاعة، الإرادة والحرية. ويعرض فى الباب الرابع نظرية الفضيلة والسعادة والإسعاد حيث يتناول إرتباط السعادة بقوى النفس، أقسام السعادة، أسباب الشقاء، السعادة العقلية، الفضيلة وأخيرا السعادة بوصفها غاية فلسفية. ويخصص الباب الخامس. والسادس الأخلاق والسياسة موضحا العلاقة بينهما، طريقة الإسعادة، صفات الحكم، كيفية الإسعاد، أنواع السياسيات، أقسام الرئاسات، ويحدثنا فى الباب السابع عن مصادر العامرى الفلسفية : الفلاسفة العرب واليونانوأصحاب الفلسفة الرواقية والأفلاطونية المحدثة ثم المصادر الفلسفية. ويدور الفصل الثامن بجزئيه عن أثر العامرى : الأول أثره فى تلاميذه، والثانى فى الفلاسفه اللاحقين عليه. وفى نفس الوقت أصدر سحبان خليفات كتابه الهام «رسائل أبى الحسن العامرى وشذراته الفلسفية» دراسة ونصوص ١٩٨٨[١٥] التى يتناول فيه أراء العامرى فى الميتافيزيقا والأخلاق والتصوف والمنطق والطبيعة، ويقدم لنا مؤلفاته التى تبين - من وجهة نظره - أن العامرى كان واحد من أبرز فلاسفة الأفلاطونية المحدثة فى الإسلام. وقد حرص على عرض الإتجاهات الكلاميه والفلسفيه والشخصيات الهامه التى يمكن أن يكون العامرى قد عرفها وتأثر بها. وقد وافق إلى إثبات نسبة كتاب «السعادة والإسعاد...» إليه، وابان عن تفاصيل جديدة عن حياته، وكشف عن اتصاله برجال العلم فى عصره. وتشمل الدراسة محاولة الأستقصاء مؤلفات العامرى، وتحليلا لكتابه «السعادة والإسعاد...» وبيانا بالمصادر اليونانيه التى أستفاد منها كما بين المصادر العربية الإسلامية مؤكدا على العناصر الأفلاطونية المحدثة فى كتابات العامرى[١٦].

٢ - المصادر القديمة :

تتضح أهمية ومكانة العامرى فى الفكر الإسلامى من كتابات معاصريه التوحيدى ومسكوية وصاحب مختصر صوان الحكمة، كما تتضح من كونه يمثل جزءا هاما من الكتابات الأساسية التى أهتمت بتدوين صورة عامة للفكر العربى الإسلامى مثل «طبقات الأمم» لصاعد الأندلسى[١٧] «وتاريخ الحكماء» المسمى «نزهة الأرواح

وروضة الأفراح» للشهر زورى حيث نقلا كثيرا من كتاباته[١٨] فأصبحت جزءا من هذه الكتب. فالعامرى من أعلام عصره كما يخبرنا التوحيدى الذى نقل عنه فى «المقابسات» وفى «الإمتاع والمؤانسة» ويدعوه فى أخلاق الوزيرين بأعتباره واحد من أصحابه ذوى القيمة العليا والمكانة الهامة «هذا الرجل الخطير عندنا، الكبير فى أنفسنا»[١٩].

والحقيقة أن التوحيدى يعد مدخلا هاما لدراسة العامرى فمن يدرسونه يرجعون الى المقابسات بأعتباره مصدرا هاما لبيان أراء الرجل كما فعل أركون فى بحثه عن العامرى[٢٠]. ويوضح لنا عبد الأمير الأعسم الغلاقة بين التوحيدى والعامرى فالأول ينقل عن الثانى ويرتاد مجلسه ويروى كلامه ويعلق عليه ويقتبس من كتبه[٢١]. وهو من تلاميذه، سمع منه مسائل فى الأخلاق والفلسفة الألهية وكما أنه فى نظره منطقيا فيلسوفا ومن أكابر المغنيين بعلوم الأوائل[٢٢] وتوضح الأقتباسات الكثيرة التى نجدها فى «الأمتاع والمؤانسة»، وفى المقابسات ما أخذه التوحيدى عنه خاصة من كتابه «النسك العقلى» فهو ينقل لنا فى المقابسة (٩٠) «حكم فلسفية من كلام أبى الحسن العامرى يقول: «هذه مقابسة تشمل على كلمات شريفة من كلام العامرى، وعلقت وسمعت أكثرها منه، وهى التى مرت فى شرحه لكتابه الموسوم بالنسك العقلى»[٢٣].

ونفس هذه الأقتباسات نجدها فى كتاب «الحكمة الخالدة» لمسكويه[٢٤]. الذى تتلمذ عليه وإن لم يكن مؤهلا لكى يستفيد منه، فهو: فقير بين أغنياء وعيبى بين أبيناء، لأنه شاذ أعطاه التوحيدى كتابات العامرى فلم يستفيد منه «لقد قطن العامرى الرى خمسة سنين ودرس وأملى وصنف وروى فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ولا وعى مسألة حتى كأنه بينه وبينه سد»[٢٥]. ومن يرجع إلى الحكمة الخالدة يجد مسكويه يخصص فصلا طويلا لـ «وصايا العامرى وآدابه» ويؤكد عبد العزيز عزت فى دراسته عن «مسكويه: فلسفة الأخلاقية ومصادرها». رغم إضطرابه فى بيان ذلك. تتلمذ مسكويه على العامرى[٢٦]. فهو أذن من أعلام عصره، وقد وضعه الشهر ستانى إلى جوار كبار فلاسفة الإسلام: الكندى والفارابى وابن سينا[٢٧]. فهو كما

يوضح كوربان «وجها بارزا بين والفارابي وابن سينا»[٢٨]. فقد أقتبس عنه صاحب «منتخب صوان الحكمة»، والسهرزوري في«نزهة الأرواح»، وأبو المعالي في «بيان الأديان»، وصاعد في «طبقات الأمم»، والكلاباذي في «التعرف لمذاهب أهل التصوف»[٢٩].

وتوضح لنا هذه الأستشهادات، كما توضح لنا الدراسات الحديثة صورا متعددة للعامري، حيث تتناول الجوانب المختلفة لشخصيته وثقافته، إلا أن كل دراسة تؤكد على جانب واحد من جوانب هذه الشخصية الخصبة، فالبعض يرى فيه فيلسوفا أرسطيا أو أفلاطونيا أو جامعا بينهما، والبعض الأخر يؤكد على العناصر الأفلاطونية المحدثة في كتاباته، وهناك العديد من الدراسات التي تسعى للقول بفارسيته، والبعض الآخر يجتهد في بيان عروبته، بينما يهدف آخرون إلى تأكيد التوجه الإسلامي لكتاباته وإن كان هناك إختلاف في فهم نوعية هذا التوجه، ومقابل هذه الصور المتعددة التي تقدمها لنا الدراسات السابقة - والتي سوف نشير إليها الآن وإن هدف هذه الدراسة ليس فقط تحديد معالم هذه الصور بل البحث في مكوناتها الأساسية والأسس التي تقوم عليها وحقيقة جهد العامري أهو فقط جمع وشرح وعرض لكتابات السابقين أم أن هناك خيطا أساسيا يحكم توجهه؟ هل هو شارح لليونان أم معبر عن ثقافة جديدة مغايرة؟ أهو فيلسوف أم صوفي أم متكلم؟ ويستلزم تحديد ذلك العودة إلى مؤلفاته لبيان أهم سمات تفكيره بعد بيان الصور المتعددة، والتفسيرات المختلفة التي قدمت للعامري، والتي أكتفت كل منها ببيان أحد الجوانب في تفكير الرجل. ولنعرض الآن لهذه الصور.

ثانيا ـ حقيقة العامري والصور المختلفة له :

١ـ الصورة الأرسطية :

تتضح هذه الصورة الأرسطية لدى معظم الباحثين والكتاب الذين درسوا العامري، وتتضح أول ما تتضح لدى التوحيدي الذي يؤكد تبحره في الفلسفة اليونانية، وإنه كان منكبا على كتب أرسطو وله على بعضها شروح» وإنه «قد شرح أرسطو وشاخ فيها» ورغم أن المدرسة الفلسفية التي يغشاها التوحيدي كانت ترفض بعض آراء أرسطو - كما

يخبرنا روزنتال - خاصة ما جاء فى كتابه عن السماء، عن أعتبار أنه خطأ ووهم فإن العامرى كان يقبل أراء أرسطو وكان يلام على هذا »[٣٠]. ويوضح بدوى فى نشرته وتحقيقه للترجمه العربية القديمة لكتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» نقول العامرى عنه، ويستشهد بفقرات من «السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية» منقولة عن «نيقوماخيا» ويبين موضعها فى النص اليونانى للكتاب وفى الترجمة العربية التى نشرها. ويؤكد بدوى أن فى «السعادة والإسعاد ..» نقولاً كثيرة جدا عن نيقوماخيا دون ذكر أسم الكتاب، وأن من السهل ردها إلى نظائرها عند أرسطو [٣١].

ويوضح سحبان خلقيات أرسطية العامرى فى دراسته التمهيدية لتحقيق كتاب الفارابى «التنبيه على سبيل السعادة» فهو يبين أن فى السعادة والإسعاد معالجة لما تناوله الفارابى فى كتابه بل أن عناصر الدراسة هى هى... مع فارق ذى قيمة وهو إن أبا الحسن ينقل فى كل مسألة أقوال أرسطو، ويتبين من تحديد العامرى لغرضه من الكتابة أنه عين غرض الفارابى فى رسالة التنبيه وأرسطو بى جزء من الأخلاق [٣٢]. فهو ينقل عن أرسطو تعريفه للخير، ويحدد لنا السعادة بنص أرسطى، فالمصدر الذى يستقى منه العامرى أفكاره هو أرسطو وكل جملة أستعملها فى الإعراب عن رأيه فى السعادة كفاية نهائية مؤثرة لذاتها ومتميزه عن السعادة المظنونة هى جملة منقولة عن أرسطو[٣٣]، ويقدم العامرى من خلال نصوص أرسطو تعريفات لكل من : العفة، والسخاء، والحياء، والتودد[٣٤]. ويتحدث عن اللذة ناقلا أقوال أرسطو[٣٥]. ويؤكد لنا سحبان خلفيات ذلك ثانية فى تحقيقه رسائل العامرى وشذراته الفلسفية حيث نلتقى فى السعادة والإسعاد بأفكار أرسطو من خلال الفارابى، رغم أن سحبان يؤكد على المصادر الأفلاطونية المحدثة لكتابات العامرى وتلك مسألة سنعود إليها فيما بعد.

وهو فى حديثه عن مصادر العامرى فى الفصل الرابع من دراسته يضع تأثير أرسطو فى المرتبه الثانية بعد أفلاطون، وللتقليل من أثر أرسطو عليه، ويتناول ذلك تحت عنوان «أرسطو والفلاسفة الآخرون» فهو يقتبس فى «السعادة...» نصوصا كثيرة جدا من كتاب «الأخلاق والبلاغة» وقد حصرها اربرى، وللعامرى فضلا عن ذلك

تعليقات على المقولات[٣٦]. أى أن تأثير المعلم الأول يشمل جوانب عديدة منها، المنطق والأخلاق. إن ما يقدمه خلفيات من حجج يظهر ويؤكد أرسطية العامرى فكتاب «التقرير لوجه التقدير» يذكرنا ببحث الجهة فى الأروجانون[٣٧]، كما جاء فى تحقيقه لرسائل العامرى.

ويحدثنا مينوفى Minovi فى بداية نشرته للسعادة والإسعاد عن تحديد أرسطو لمقاصد وغايات الإنسان فى هذه الحياة وإنها السعادة طبقا لما ورد فى كتاب الأخلاق. وكتاب السعادة الذى يقدمه فى هذا المجلد يتضمن الأصول الأخلاقية والخطوات العملية لتحقيق السعادة[٣٨].

ويبين رضوان السيد فكرة الوسط الأخلاقى الأرسطية «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وإنها موجودة لدى الفلاسفة الأخلاقيين العرب المسلمين ومنهم العامرى فى السعادة والإسعاد[٣٩].

وتتجاوز أهمية نقول العامرى عن أرسطو مجرد بيان تأثير المعلم الأول عليه إلى الكشف عن إحتمال وجود ترجمات أخرى لكتب أرسطو الأخلاقيه والشروح عليها غير المعروفة حتى الأن[٤٠]. وتتأكد أرسطية العامرى من بيان كتاباته المختلفة التى تعتمد على المعلم الأول مباشرة أو تعرض لمسائل وردت فى كتابات أرسطو. ويذكر لنا العامرى نفسه فى حديثه عن مصنفاته فى بداية كتابه «الأمد على الأبد» أنه أقدم شروحاً على أورجانون أرسطو، فقد شرح الأصول المنطقية[٤١] وله تفسير كتاب البرهان، أفاض فيه ذكر القوانين المنطقية. وقد وضع العامرى شرحا على كتاب المقولات لأرسطو، وتشهد مؤلفاته الميتافيزيقية على أرسطيته كما يتضح فى كتابه «العناية والدراية» وهذا الكتاب هو إختصار لمذهب أرسطو فيما بعد الطبيعة. ويشير خليفات إلى أن للعامرى أيضا «التوحيد والمعاد» أوضح فيه طرق أرسطو، كل هذا مما يشهد على أرسطية العامرى ومدى متابعته للمعلم الأول نقلا وشرحا وتلخيصا. ومع ذلك يتأرجح الباحثين بين القول بأرسطيته - حيث شرح بعض نصوص أرسطو وأقتبس منها - وأفلاطونيته كما نجد لدى كوربان وغيره من الباحثين، وهذا يقتضى منا بيان الصورة الأفلاطونية له.

٢- الصورة الأفلاطونية :

تتضح الصور الأفلاطونية العامرى من إنتمائه لمدرسة الكندى الفلسفية وتتلمذه على البلخى. ومن هنا كثرت إشاراته إلى رجال المدرسة الأفلاطونية فى الإسلام. ويوضح لنا بدوى مدى أخذ العامرى عن أفلاطون وتبين لنا النصوص التى أستشهد بها فى «أفلاطون في الإسلام» حجم النصوص اليونانية الصحيحة لأفلاطون المأخوذة من محاوراته، إما بحروفها أو تلخيصا أو على سبيل المعنى العام فى الكتابات الإسلامية. ويتضح ذلك من مقدار إستشهاد العامرى بأفلاطون الذى ينقل عن كتاب السياسة النواميس، ويقارن بدوى بين نصوص «السعادة والإسعاد...» وأصلها فى محاورات أفلاطون[٤٣].

ويشير ناجى التكريتى فى «الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام إلى أفلاطونية العامرى التى لا تخلو صفحة من كتابه «السعادة والإسعاد...» من فكرة أو إستشهاد بأفكار أفلاطون[٤٣] فهو يقول بفضيلة العدالة الأفلاطونية[٤٤] ويستشهد بأفكار أفلاطون فى أمر سعادة وتوازن قوى النفس والحياة الفاضلة، واللذة عند العامرى كما هى عند أفلاطون[٤٥]، وهو يفرق بين الخير والشر معتمدا عل أفلاطون ويحكى ما جاء فى النواميس[٤٦]. ويوضح أنواع السياسة عند أفلاطون.

كما يبين كوربان أيضا أفلاطونيته مستشهدا بالمناقشة التى جرت مع مانى المجوسى «حيث أضطلع فيلسوفنا بدور الأفلاطونى اللامع[٤٧]. ويرجع رضوان السيد فكرة إجتماع الفضائل الأربع إلى أفلاطون فى الجمهورية الكتاب الرابع، ويقارنها مع العامرى فى «الأمد على الأبد» حين يتحدث عن الخيرات وأن فيها ما هو مطلق كالحكمة والصدق والعدالة والجود[٤٨]. ويمكن القول أن التأثير الأكبر لمحاورات أفلاطون على العامرى كما يتضح من إستشهاداته يتركز فى مجال السياسة والأخلاق فقد أعتمد كما أشرنا على السياسة (الجمهورية) والنواميس، كما أعتمد على طيماوس وتعليق برقلس عليه، كما يظهر إعتماده الكبير على فاذن (فيدون) خاصة فى كتابه «الأمد على الأبد» [٤٩].

ولا يكتفى الباحثون بهاتين الصورتين، بل نجد من يقول بتفسير آخر أفلاطونى محدث علينا أن نشير إليه.

٢- الصورة الأفلاطونية المحدثة :

نجد هذه الصورة لدى سحبان خلفيات، الذى خصص دراسة مستقلة لبيان «العناصر الأفلاطونية المحدثة فى كتابات أبى الحسن العامرى» موضحا أن كتاب «الفصول فى المعالم الإلهية» منقول فى الأغلبية الساحقة من عباراته عن كتاب برقلس «الخير المحض». وفى دراسته وتحقيقه لرسائل العامرى وشذراته الفلسفية يتناول مصادر فلسفة العامرى موضوحا تأثر أبى الحسن بكتاب أفلوطين وبرقلس بصورة ملفتة للنظر، ويخصص فقرة هامة للغاية للمقارنة بين نص برقلس «الخير المحض» بنص العامرى «الفصول فى المعالم الإلهية» تشغل حيزا كبيرا من كتابه عن رسائل العامرى[٥٠]. وهو نفس موقف فيدت ألذى يشير إلى أفلاطونية العامرى المحدثة[٥١].

والحقيقة أن العامرى أهتم كثيرا بالفلسفة اليونانية وعوف مذاهبها وأعلامها، ليس فقط أرسطو وأفلاطون والأفلاطونية المحدثة بل أيضا سقراط وفيثاغورس وانبادوقليس الذى أشار إاليه مرارا فى «الأمد على الأبد» وكتابه «السعادة والإسعاد...» لم يكتف بذكر أفكار من ذكرناهم وإنما أستشهد انبادوقليس وجالينوس وسولون. وكذلك من شراح أرسطو فرفوريوس والإسكندر الأفروديسى، ومن هنا فهو يحسب على الفلسفة اليونانية، ويذكر محمد كرد علىّ أنه على كثرة إستشهاده بالفلاسفة اليونان «ليظن آن المؤلف يونانى أو من أتباع اليونان فى مذهبه»[٥٢]، فقد نقل فى السعادة والإسعاد عن أفلاطون وأكثر الفصول عن أرسطو وغيره من فلاسفة اليونان. ويهاجمه من يهاجمه بأعتباره من المصنفين فى مذاهبهم، أى مذاهب الفلاسفة مثلما يفعل ابن تيميه الذى يهاجمه على هذا الأساس[٥٣] وتظهر لنا قراءة نصوص العامرى الموجودة بين أيدينا على مدى اعتماده على اليونان وإن كان حجم الأستشهاد ليس دليلا كافيا على التأثير.

٤- الصورة الفارسية :

ومقابل هذه الصور المختلفة التى تتجه جميعها تجاه المصدر اليونانى لكتابات العامرى فإن هناك إتجاه آخر يظهر بشكل خاص لدى المستشرقين يقول بفارسية العامرى، ليس فقط تأكيدا للمصدر الفارسى لأفكاره بل القول بانتمائه العرقى وبالتالى فإن جذوره الفكرية ذات مصدر فارسى. ويشير الباحثون إلى الأثر الفارسى خاصة فى مجال الأخلاق، يرى ماجد فخرى أن هذا التأثير كان محدودا وقد أقتصر على بعض الأقوال المأثورة فى الحكم والأخلاق يقول : «هنالك تراث زاخر من الأدب الحكمى ينسب أكثره إلى جماعة من الحكماء بينهم أنوشروان وبرز جمهر وكسرى تسربت فى وقت ما وعلى نحو ما إلى العربية من أصول فارسية [٥٤]».

ويظهر هذا التأثير على العامرى فى العديد من كتاباته خاصة «السعادة والإسعاد...» وقد أشار أكثر من باحث إلى هذا الأثر لديه. وهو يشير صراحة فى حديثه عن مولفاته إلى ما كتبه من رسائل بالفارسية [٥٥]. ويبدو أن العامرى قد تأثر بوجه خاص فيما يختص بالفلسفة السياسية بتلك المؤلفات الفارسية، وهو لذلك ينادى بمذهب أقل تأثرا بالهلينية [٥٦]. ومن هنا يضعه كوربان فى سياق الفلاسفة ذوى الأصيل الفارسى رغم عنونته للفصل الذى يدرسه فيه بأسم «الفلاسفة الهلينيون» [٥٧].

وينسب له مينوفى الذى قدم دراسة ببلوجرافية هامة عن مؤلفاته «كتاب السعادة وقانون اليونان» وهو كتاب بالفارسية يضم نصائح كسرى أنوشروان الساسانى. وله بالفارسية أيضا «فروخ فامه» ويبحث فى كتابه «الفصول...» وحده العقل والتعقل والمعقول بشكل سوف يستلهم منه فيما بعد أفضل الدين القاشانى «ق ١٣ م - ٧ هـ» تلميذ نصير الدين الطوسى كما أعتمد عليه نصير الدين فى كتاباته الأخلاقيه.. وكثير ما يشير الملاصدر الدين الشيرازى (ت ١٠٥٠هـ ١٦٤٠م) إلى مذهب العامرى فى الأسفار الأربعة مما يبين إرتباطه بالفكر الفارسى تأثيرا وتأثرا.

وهذا ما يشير إليه فيدت J.C.VADET فى دراسته للعامرى التى يحلل فيها الإعلام بمناقب الإسلام، والذى يبين فيه عظمة الإسلام على الديانات الأخرى، ويرى

فيدت أن الدفاع عن الإسلام دفاع مبنى على فهم خاص للإسلام، فهم فلسفى «ورغم هذا الدفاع فإن العامرى يظل فارسيا لا يلقى أبدا بعيدا بماضيه القومى» [٥٨]... وهو يكثر من الحكم الفارسية، ويرى أنه ربما خضع فترة لجاذبية المأثورة [٥٩]، وكتابه «السعادة والإسعاد...» يكشف فيما يرى فيدت عن المشاعر الفارسية للعامرى [٦٠].

ويتوقف البعض أمام المصادر الفارسية للعامرى ليس بإعتبارها مقابلا للتأثيرات اليونانيه بل بإعتبارها جزءاً من ثقافته ويلاحظ أن الأراء المستمدة من مصادر فارسية تدور من جهة المضمون حول موضوعات خلقية وسياسية. وتصنيف هذه المصادر إلى قديمة وتشكل أقوال الملوك الفرس مثل: «اردشير»، «سابور»، «أنوشروان» و«بزرجمهر» يضاف إليها كتابا «جاويدان خرد» و خذاى تامة» ومصادر فارسية إسلامية تشمل ما نقله العامرى عن ابن المقفع والجاحظ وأبى بكر الرازى وأبى زيد البلخى. وهم فرس نسبا لكنهم عرب مسلمون ثقافة وفكر. ومن هنا فالمقصود بالمصادر الفارسيه هى الأولى، القديمة.

ويلاحظ خلفيات أن العامرى فى «السعادة...» لم يستخدم من المؤلفات الفارسية إلا المكتوبه بالعربية [٦١] إلا أن الحقيقة التى نلاحظها من الأراء التى يستمدها العامرى هى فى الغالب ما تلعق بالسياسة والحكم والرئاسة مثل جملة والأراء المنسوبة إلى سابور ابن أردشير إعتمادا على «خذاى نامة» الذى ذكره تسع مرات. «جاويدان خرد» الذى نقل عنه أربعة أقتباسات تدور حول أهمية المشورة وعدم الأستبداد بالرأى حتى كتب البعض أن المادة السياسية المستمدة من «خدامى نامة» و «التاج» كانت بمثابة الهيكل العظمى لكتاب «السعادة...». ويستنتج من ذلك أمرا هاما فى مجال تحديد، مكانة الحجم الضخم من النصوص اليونانية فى الكتاب فهذا الحجم الضخم لم يكن ليزيد كثيرا من الموضوعات التى طرحها الفكر الفارسى [٦٢].

ويستدعينا هذا الأدعاء. بضخامة التأثير الفارسى. بيان حقيقة أثر الكتابات الفارسية السياسية على العامرى وعلى الفكر الأسلامى. ويعرض رضوان السيد لهذه القضية، قضية «الأستعانة الكبيرة بأجزاء النموذج الفارسى من جانب المفكرين

الأسلاميين» ويرى يحق أن الإعتماد الشديد على الأمثال والحكم والسير الفارسية، على الأدارة والكتابة فى الدولة، وأن الحضارة الفارسية كانت أولى الحضارات التى عرفها العرب خارج جزيرتهم وأن تأثيرهم فيها كان أعتق وأتقى بل أن مفهوم العرب المسلمين عن العلم حيث كانت أثار الأقدميين وتقاليدهم الحضارية دائما رائعة ومتفردة حقيقة بالتقليد والأتباع. وإذ طبقنا هذا فى المجال السياسى نجد أن ذلك حد من قدرة المفكرين على الإبداع وتركهم فى كثير من الأحيان أسرى فن نصائح الملوك الفارسى الأصل[٦٣]. إلا أنه يبين أن رجالا كالعامرى والبيرونى وعوا نقائض القضية تماما. ومع ذلك بقيت المأثورات السياسية الفارسية ـ رغم كثرة الأستشهاد بها ـ هامشية نسبيا[٦٤]. وعلى ذلك يمكن القول أنه إذا كانت الصور المختلفة اليونانية : أرسطية كانت أم أفلاطونية والصورة الفارسية ما هى إلا لقطات لا تمثل إلا جوانب جزئية قد تزيد أو تنقص فإننا يجب أن نكملهم بالصورة العربية الإسلامية التى توضح لنا فى آن واحد المؤثرات والمصادر الأساسية فى ثقافة العامرى والأهداف والغايات التى توختها كتاباته.

٥ـ الصورة العربية الإسلامية :

بالإضافة إلى الصورة اليونانية للعامرى، سواء تم التأكيد فيها على الأرسطية أو الأفلاطونية المحدثة، أو الصورة الفارسية اللتين أفاض فى بيانهما القدماء، والمستشرقون ومن تبعهم فى هذه الأحكام تظهر الصورة الحقيقية للفيلسوف الأخلاقى والسياسى فى كتاباته أولا وبعض الدراسات العربية الحديثة التى تظهره لنا فيلسوفا عربياً إسلاميا، ورغم أن التوحيدى يشيد بيونانيته (ثقافة اليونانية) وكذلك يفعل بدوى وسحبان خلقيات فى قولهما بأرسطيته تارة وأفلاطونية تارة أخرى فإن مينوفى صريحا فى القول بأرسطيه محاولته فى السعادة والإسعاد، وناجى التكريتى فى القول بأفلاطونيته. وبينما تدفع نقوله عن المصادر الفارسية مثل «جاويدان خرد» و «خذاى فامه» وإستشهاده بمأثوزات : أردشير، سابور، أنوشروان، بزرجمهر، بل وكتاباته بالفارسية جعلت كوربان وفيدت يتجاوزان القول بيونانيته إلى القول بفارسيته ليس فقط على المستوى الثقافى بل العرقى، فهو يرجع إلى أصل فارسى أو على أقل تقدير

مشبع تماما بالتأثير الضخم الذى يمارسه الفرس على العرب.

ويخفف رضوان السيد من حدة هذا القول ويحلله وينفى هذا التأثير، ويجتهد سحبان خليفات ليؤكد على عروبة العامرى، ويظهر الأتجاه الإسلامى فى كتابات العامرى المختلفة فكلها تتجه نحو «الأعلام بمناقب الإسلام» كما يبين الدكتور/ أحمد عبد الحميد غراب ذلك فى تحقيقه لكتاب العامرى[٦٥].

ويفيض سحبان خليقات فى الكتابة عن «العامرى فيلسوف عربى» موضحا أن «العامرى» نسبه تصح إلى قبيلة «بنى عامر» وإلى جد - من الموالى - يحمل اسم عامر»[٦٦] ويتأكد ذلك من حديثه عن مؤلفات العامرى، حين يعرض العناصر الثقافية لشخصية أبى الحسن ابن أبى ذر، حيث يظهر نصوصه بروز : الأتجاه الحديثى. برزت شخصيته المؤلف فى ثنايا «السعادة والإسعاد» كأنه واحد من علماء الحديث[٦٧] و«الثقافة القرآنية» فقد وردت فى الكتاب آيات قرآنية وأسماء أنبياء ومفسرين، يعطى ذكرها، مجتمعة صورة عن الثقافة الدينية للمؤلف، فقد ذكر نبى الإسلام ثلاثا وعشرين مرة. فإذا أضفنا إلى هذه الأستشهادات الكثيرة بالصحابة وعلماء التفسير والمحدثين والفقهاء وآل البيت.. خرجنا بأستنتاج مفاده أن المؤلف مسلم بالقطع[٦٨]. ويشير إلى الأتجاه الفقهى للمؤلف الذى يكاد يكون أبرز ما يلاحظه المدقق فى مادة الكتاب[٦٩]. كما يشير إلى الأتجاه المذهبى لديه الذى يميل إلى الإكثار من ذكر آل البيت مع التأكيد على ثقافته اللغوية والأدبية وثقافته الكلامية والفلسفية.

والتأكيد على أصل العامرى العربى والعناصر الدينية الإسلامية والأدبية العربية فى كتاباته والذى تتفق فيه مع الباحثين السابقين الذين أشاروا إليه يجعلنا نطرح سؤالا هاما حول ماهية هذه الصورة الإسلامية للعامرى وهل هى صوفية أم كلامية أم فلسفية؟

ولقد أشار خليفات للأتجاه الحديثى والفقهى والمذهبى لديه إلا أننا نلمح فى كتابات العامرى - يتضح فى الفصل الثانى الذى خصصناه لمؤلفاته - تنوع أهتماماته، وهذا ما يشير إليه الكتاب القدامى والباحثون المحدثون.

يعرض التوحيدى لصورة العامرى الصوفية. فالرجل قد كتب فى التصوف

«النسك العقلى والتصوف الملى»، الذى رجح مينوفى أنه ربما يكون عين كتاب العامرى فى التصوف والمتصوفة، أو كتابه فى «الحكمة» وقد أقتبس منه التوحيدى فصولاً فى المقابسات، وكذلك فعل مكسويه فى «الحكمة الخالدة»، وكذلك فعل مؤلفا «منتخب صوان الحكمة»، «مختصر صوان الحكمة»، وجمع خليقات الشذرات الباقية التى ذكرها هؤلاء ونشرها فى كتابه، ويشير التوحيدى فى المقابسات إلى شرح للعامرى عن كتابه هذا. ويؤكد لنا على الناحية الصوفية للعامرى فى الأمتاع والمؤانسة [٧٠]. وتتضح لنا هذه الصورة الصوفية من إشارة الكلابادى فى «التعرف لمذاهب أهل التصوف» إلى العامرى وكتابه «منهاج الدين» ويقتبس عنه الأشعار[٧١]، ويتضح من عناوين كتبه التى أوردها لنا فى مقدمة «الأمد على الأبد» والتى لم تصلنا، إن بعضها ربما يدور حول التصوف والأخلاق الصوفية مثل «الإتمام بفضائل الأنام»، «الفصول البرهانية للمباحث النفسانية»، «فصول التأدب وأصول التحبب».

وتأتى الصورة الكلامية التى يمكن أن نوسمها للعامرى إعتمادا على كتاباته لتعمق صورته الإسلامية فقد ناقش كثيرا من موضوعات علم الكلام وقضاياه وتسيطر الأتجاهات الكلامية على تفكيره وكتاباته كما يتضح من ثبت مؤلفاته ومن عناوين كتبه ومن القضايا التى أثارها ووصلت إلينا مما تبقى من هذه المؤلفات، فقد كتب: «الأبانه عن علل الديانه» و«الأرشاد لتصحيح الأعتقاد» و«إستفتاح النظر» و«الإعلام بمناقب الإسلام» الذى حققه الدكتور/ أحمد عبد الحميد غراب ونشره بالقاهرة و«الأمد على الأبد» الذى حققه ونشره ببيروت أورت ك. روسن و«إنقاذ البشر من الجبر القدر» الذى حققه سحبان خليفات، و«التقرير لأوجه التقدير» و«العناية والدراية» وهو فى علم التوحيد - و«الفصول فى المعالم الإلهية». وتوضح هذه العناوين - وموضوعات ما عثرنا عليه منها - الأنجاه أو الصورة الكلامية للعامرى. ويشير خليفات إلى ذلك تحت عنوان الثقافة الكلامية للعامرى، إعتمادا على تحليل السعادة والإسعاد الذى ربما لا يوضح هذه السمة لدى العامرى.

والحقيقة أن ما نود الأشارة إليه هو أن حديثنا عن الصورة الكلامية ليس المقصود به أثبات أنتماء العامرى إلى أصحاب الكلام بل إلى تأكيد الصورة الإسلامية عنه لأنه يتجاوز مناهج هؤلاء فى الجدل إلى مناهج البرهان لدى الفلاسفة فهو يعرض لموضوع

المعاد فى «الأمد على الأبد» بعد أن كثرت فيه شبهات الملحدين وإعتراضات الطبعيين لدى العامرى يؤكد الصورة الفلسفية (الإسلامية) كما يتبين فى كتاباته المختلفة.

وتتضح الصورة الفلسفية للعامرى فى إستخدامه لمصطلحات الفلسفة وطريقة الفلاسفة، واقتباسه أقوالهم وإستشهاده بها لا يكتفى فقط بأعلام الفلسفة اليونانية أرسطو وأفلاطون بل يسير إلى أنبادوقليس وفيثاغورس وفرفوريوس والأفردوديس من اليونان والكندى والبلخى والفارابى من المسلمين، وهو يرد أصل الفلسفة اليونانيه إلى الشرق فى «الأمد على الأبد»، ويوضح توجهه الفلسفى فى معالجته لموضوعاته عن طريق النظر والبرهان يقول فى مقدمة الأمد: «وبعد فأن الله ـ جل جلاله ـ وفقنى لتصنيف الكتب المقتنة فى إيضاح المعانى العقلية، قصدا لمعونة ذوى الألباب على تقرير المعالم النظرية»(٧٣).

مؤلفات العامرى

يمكن بيان مؤلفات العامرى المختلفه : المخطوط منها والمنشور، والمحقق، لمعرفة إسهامات الرجل ومناحى تفكيره وما آثاره من موضوعات وقد قدم لنا بنفسه قائمة بمؤلفاته فى بداية كتابه «الأمد على الأبد» ذكر فيها عددا كبيرا منها. وأشار ـ كما سنوضح ـ إلى بعضها الآخر فى كتب أخرى أننا يمكن أن نلتمس فى الكتب القديمة التى أشارت إليه مثل مؤلفات التوحيدى ومسكويه والكلاباذى ـ مؤلفات أخرى. وسوف نعتمد على ما قدمه العامرى أولاً، ثم القائمة التى قدمها مينوفى والتى أعتمد عليها الباحثون اللاحقون، وقائمة أحمد عبد الحميد غراب، وثبت المؤلفات الذى قدمه سحبان خليفات، لبيان قائمة مؤلفات شاملة تعبر عن مناحى تفكير العامرى.

يتضح من بيان العامرى لمؤلفاته التوجيه الفلسفى العقلى، وذلك فى بداية كتابه «الأمد على الأبد» وهو أصلا دراسة لموضوع المعاد وهو مبحث دينى كلامى. وهدف العامرى كما يخبرنا من تصنيف الكتب المتقنة هو «إيضاح المعانى العقلية». .. ومعونة ذوى الألباب على تقرير المعالم النظرية»[1]. فالفيلسوف يقدم هنا الأساس العقلى النظرى للموضوعات الدينية. : ويذكر لنا سبعة عشر مؤلفا [2].. عدا الكتاب الذى يقدمه لنا «الأمد على الأبد» بالإضافة إلى عدد من المؤلفات التى يشير إليها بصيغة الجمع : الرسائل الوجيزة، أجوبة المسائل الدينية، شرح الأصول المنطقية، وتفاسير المصنفات الطبيعية، وكتاباته للأمراء والرؤساء بالفارسية. ويفهم من المجموعة الأخيرة من المصنفات أن معظمها فى الأغلب الأعم تلخيصات وشروح وتفسيرات للكتب أرسطو[3]وهى التى تتناول المنطق والميتافيزيقا وأن كان بالطبع هناك تواجد للأفكار الفلسفية اليونانية فى عدد من الكتب الأخرى[4]

وبالإضافة للقائمة التى يقدمها العامرى لكتبه يتناول مجتبى مينوفى فى الجزء الثانى من دراسته «من الخزائن التركية» كتابات العامرى تناولا مستفيضا[5]. ويورد

فى مقدمة نشرته «للسعادة والإسعاد..» بعض مقتطفات منها يعرض فيها لتسعة من هذه المؤلفات موضحا أن سبعة على الأقل منها مؤكدة النسبة للعامرى، وهناك إشارة بأسماء أربعة عشر كتابا ورسالة للفيلسوف فى بقية كتاباته لا زالت مفقودة والكتب التى يذكرها فى مقدمة نشرته «السعادة.. » منها خمس ذكرها العامرى فى «الأمد على الأبد» هى : «القول فى الأبصار والمبصر» و «الإعلام بمناقب الإسلام» و«الأمد على الأبد» نفسه و «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» و«التقدير لأوجه التقدير»، وهناك أربعة أخرى لم يذكرها العامرى فى قائمته، أثنان مؤكدتا النسب إليه هما «السعادة والإسعاد...» و«الفصول فى المعالم الإلهيه» وإثنان لم تأكدا ولم يتحقق الباحثون من صحة نسبتهما إليه وهما : «كتاب فى الحكمة» وهو مخطوط بمكتبة أسعد أفندى فى السلمانية ومجموعة تحت رقم ١٩٣٣(من ص٦٥ إلى ١٠٩) بدون ذكر أسم المؤلف، ذكره مينوفى فى دراسته «من الخزائن التركية» ويرجح دون تأكيد نسبته للعامرى.

«كتاب السعادة وقانون اليونان» فارسى، يضم النصائح اليونانية التى كتبت بأمر كسرى أنوشروان الساسانى، توجد منه نسخه خطية وقد طبع منه - خاص بروايات دار ابن هرمزديار، وهناك طبعة حجرية طبعت فى بمباى بالهند، له ترجمه إنجليزيه ذكر فيها أن مؤلف هذه الرسالة «أبو الخير أمرى»، ولايؤكد مينوفى هل هذا تحريف لأسم العامرى؟ وهل الكتاب له أم لا؟

وقد أشار الدكتور/ أحمد عبد الحميد غراب فى دراسته التى يقدم بها تحقيق «الإعلام بمناقب الإسلام» إلى قائمة العامرى فى «الأمد على الأبد» وأضاف إليها عدة كتب أخرى هى : «مناهج الدين» الذى أشار إليه وأعتمد عليه وأقتبس منه الكلاباذى، و«شرح كتاب البرهان» و«شرح كتاب النفس» وقد ذكر العامرى فى «الإبصار والمبصر» و «الفصول فى المعالم الإلهيه» ويذكر أنه فى علم الكلام، ثم السعادة والإسعاد الذى نشره مينوفى[6].

ويذكر لنا خليفات - إعتمادا على الدراسات السابقة - قائمة مكتملة إلى حد كبير بمؤلفات العامرى، بها أسماء الكتب والرسائل التى ذكرها العامرى فى قائمته (ثمانية عشر عنوانا) بالإضافة إلى سبعة مؤلفات أخرى ليقدم لنا خمسة وعشرين مؤلفا،

والسبع مؤلفات التى يضيفها هى : شرح كتاب البرهان لأرسطو، شرح كتاب المقولات وهما ممن أشار إليهما العامرى فى «الأمد على الأبد» وإن لم يذكرهما بالأسم «والفصول فى المعالم الإلهية» وقد أشار إليها مينوفى. وشرح كتاب «النسك العقلى والتصوف الملى»[٧]. و«منهاج الدين» الذى أشار إليه غراب، ويذكر خليفات أنه لا دليل عن نسبة هذا الكتاب للعامرى غير ما ذكره الكلاباذى [٨]. و «كتاب فى الحكمة» ذكره مينوفى وخليفات، وتتساءل ألا توجد أية علاقة بن هذا المؤلف وبين «كتاب السعادة وقانون اليونان»، تحتاج هذه المسألة إلس مقارنة النصين وأيضا السعادة والإسعاد الذى أكد خليفات نسبته إلى مؤلفه ونشره مينوفى مصورا دون تحقيق عام ١٩٥٧.

وتأتى قائمة خليفات بزيادة عنوانين على ما ذكره مينوفى أحدهما هو ذكر «النسك العقلى» مرتين الأولى باسم «النسك العقلى والتصوف الملى»، والثانية باسم «شرح النسك العقلى والتصوف الملى ومصدر القول بكتابين للعامرى هو ما جاء فى مقابسات التوحيدى عن هذا الشرح، وإن كان من الصعب التأكد من أنه - أى العامرى - قد دون هذا الشرح. ولم تشر هذه القائمة إلى كتاب «السعادة وقانون اليونان» حيث لم يتحقق الباحث من صحة نسبته للعامرى. ويمكن أن نضيف هذا العنوان. وكتاب «التوحيد والمعاد» الذى اعتبره موضوعا من «العناية والدراية» وعلى ذلك يمكن تصنيف مؤلفات العامرى ببيان المفقود منها والموجود، المخطوط منها والمنشور مع بيان التحقيقات العلمية للتحقق منها وموضوعه ومحققه.

أولا - مؤلفات العامرى المنشورة والمحققة :

تتناول أولا كتابات العامرى الموجودة مخطوطة كانت أو كتب منشورة ومحققة، مع بيان بمحتويات هذه المؤلفات وإرتباطها بمصادر ثقافة العامرى وتوجهه، وموضوعات هذه الكتب ومجالاتها سواء كانت فى المنطق أو الميتافيزيقا أو الأخلاق والسياسة.

١. المؤلفات المنطقية :

١ ـ تفسير كتاب البرهان : يخبرنا المؤلف فى حديثه عن مؤلفاته، عن رسائله فى شرح الأصول المنطقية، وإن كان لم يحدد لنا هذه الشروح رغم أنه قد أوضح لنا فى «الإبصار والمبصر» أن له شرحا للبرهان وموضوعه الذى عالج رؤية العقول الصحيحة لحقائق المعانى الكلية «وما يصح الأعتماد عليه من الأقوال الصادقة بحسب المنطق وما لاصح الاعتماد عليه، وذكر القوانين المنطقية [٩].

٢ ـ شرح كتاب المقولات : وهو شرح على المقولات الأرسطية تبقى منه بعض الشذرات وقد نشرت مرتين. نشرتها م. توركر M.Turker فى المجلد الثالث من مجلة Arastirma التركية ١٩٦٥، وأعاد خليفات نشرها ١٩٨٩ فى رسائل العامرى وشذراته الفلسفية [١٠].

٢. المؤلفات الكلامية :

١ ـ «الإعلام بمناقب الإسلام» وهو كما يتضح من محتوياته ـ فى طبعته المحققة التى قدمها أحمد عبد الحميد غراب ١٩٦٧ ـ يتكون من افتتاحية ومقدمة وعشرة فصول وخاتمة وهو كتاب «أشتمل على جمل ما اختص به الإسلام من المناقب العلمية» وهو يبين لنا مزايا الإسلام بالمقارنة مع غيره من الأديان، فى المقدمة يبين لنا ما يحتاج وعملية فالمعرفة الصحيحة هى ما تمكن الإنسان من القيام بأعمال نافعة.

يتناول فى الفصل الأول «القول فى ماهية العلم ومرافق أنواعه» ويعرض فيه تعريف العلم وتصنيف العلوم، التى يقسمها إلى : فلسفية ودينية، وهو يدافع عن العلوم الفلسفية دفاعا حسنا[١١]. ويرى ان دراسة هذه العلوم تحقق للإنسان كمال إنسانيته وذلك لأنه يحقق عن طريقها هدفين هما ـ معرفة الموجودات والسيطرة عليها. وأن من ضبط العلوم الفلسفية فقد سعد بـ «الأنس بأستكمال الفضيلة الإنسانية»[١٢]. ودراسة العلوم الفلسفية تربى فى الإنسان عقلية نافذة لا تقبل قضية بدون دليل، ولا دعوى بدون برهان ومن ثم تحرر، من وصمة التقليد» وينتقل إلى العلوم الدينية الإلهية التى تحقق [illegible] [illegible]دة. ويخصص الفصل الثانى للقول فى «الإبانة عن شرف العلوم

الملية»، والثالث القول فى «فضائل العلوم الملية»، ويخصص هذا الفصل للحديث عن علوم الحديث وعلم الفقه وعلم الكلام. والحديث عنده هو علم الأخبار، والفقه هو علم السياسة. ويعتمد على الكتاب والسنة وعلى الرأى والقياس.

ويرى أن وجود الفقهاء ضرورة من ضرورات الحكم والسياسة، لأن الحوادث تحتاج المتجدده إليهم لوضع التشريعات المناسبة ورد هذه التشريعات إلى أصول الدين[١٣]. ثم يتحدث عن المزية الثقافية للإسلام «القول فى فضيلة الأسلام بأضافة إلى المعارف» ويتناول «القول فى معرفة أركان الدين» فى الفصل الرابع.

والدين عنده هو سياسة ومجتمع وتاريخ، فهو يقارن بين الأديان المختلفة، ويرى أنها لا تشترك فقط فى العقائد والعبادات والمعاملات والحدود بل فى العنصر السياسى والتاريخى فهى «الأديان الستة التى لها خطط ومالك» أى أن كل منها كون مجتمعا وأقام دولة. وفى الفصلين الخامس والسادس يعرض للقول فى فضيلة الإسلام بحسب الأركان الأعتقادية والعبادية. وفى الفصل السابع يتناول القول فى فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى الملك حيث يناقش العلاقة بين الدين والدولة، القوة الروحية والسياسية فى الإسلام. ويوضح العامرى فى هذا الفصل ناحية تتصل بموضوع دراستنا وهو العلاقة بين السياسة والأخلاق، فالسياسة الحقة هى التى تقوم على الأخلاق الفاضلة. وقد عالج روزنتال Rosenthal هذه العلاقة فى دراسته «الدين والدولة عند العامرى» فى حوليات الإسلام ١٩٥٦[١٤].

ويتحدث فى الفصل الثامن «القول فى فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى الرعايا» عن مواطنى الدولة الإسلامية ومعاملتهم. وفى التاسع «القول فى فضيلة الإسلام بحسب إضافته إلى الأجيال»، أى الجنسيات والقوميات التى دخلت الإسلام. ويعرض فى الفصل العاشر والأخير ما سبق التفصيل فيه فى الفصول الثلاثة الأولى «القول فى فضيلة الإسلام بأضافة إلى المعارف» ويرد فى الخاتمه على الشبهات الموجهه ضد الإسلام ويناقشها مفنداً.

٢ - **«الأمد على الأبد»** : حققه مع دراسته بالإنجليزية لورت ك. روسن مع مقدمة

لجلال الدين مجتبى، ونشر ببيروت سنة ١٩٧٩، وهو ثالث كتاب ينشر للعامرى. وقد أعتمد عليه الباحثون إعتمادا كبيرا لبيان ثقافة العامرى الفلسفية ومصادرها. فالكتاب رغم أن موضوعه المعاد وهو موضوع دينى كلامى إلا أن المؤلف يستشهد بأقوال الفلاسفة يقول «رأينا أن نذكر الجمل من مذاهب المتسمين بالفلاسفة، المشهورين منهم بالحكمة الإلهية، وأن نصف دعاوى أئمتهم فى التوحيد ونومئ إلى مجامع مذاهبهم فى المعاد»[١٥].

وهو فى هذا الكتاب يرجع المذاهب الفلسفية اليونانية إلى أصولها الشرقية[١٦]. ويتحدث عن مذاهب انبادوقليس وسقراط وأفلاطون وأرسطو. وهى الأفكار التى نقلها عنه صاعد الأندلسى فى طبقات الأمم والشهرزورى فى تاريخ الحكماء. ويوضح لنا العامرى سلسلة نسبة الفلسفية وتتلمذه على البلخى[١٧]. ويوضح الكتاب ثقافة العامرى وأهتمامه بعلم الكلام يقول «استخرت الله فى تصنيف مجرد لنعته مؤكدا بالأدلة الواضحة الصادقة عليه وسميته «الأمد على الأبد» وتحريت به رب الأحد الصمد[١٨].

٣ - **«التقرير لاوجه التقدير»** وقد حققه ونشره مع نصوص أخرى سحبان خليفات فى رسائل العامرى وشذارته الفلسفية ١٩٨٨ ويناقش فيه تصنيف الحوادث تحت مقولة الواجب والضرورى أو الجائز والممكن. والكتاب يدور حول ثلاث مسائل رئيسة، الأولى : إثبات الواجب والممكن والصلة بين هذا البحث المنطقى وموضوع حرية الأرادة الإنسانية، الثانية : أقسام الممكن، الثالث : تعريف الممتع وبيان أقسامه. والقسم الأول أقرب إلى بحث أرسطو فى مقولة الجهة وأن البعض يرجع مصدر العامرى فى ذلك عيون المسائل للفارابى التى تتشابه مع مقدمة «إنقاذ البشر من الجبر والقدر»[١٩]. وأنتهى العامرى فى كتابه إلى حل مسألة حرية الإرادة بالقول بخضوع جانبا من الفعل للضرورة وآخر لإرادة الفاعل الحرة.

٤ - **«إنقاذ البشر من الجبر والقدر»**. وقد نشر فى رسائل العامرى وشذراته الفلسفية، وهو يتناول موضوع حرية الإرادة أوخلق الأفعال وهو من أهم موضوعات علم

الكلام. ويتناول العامرى فيه الفعل الإنسانى، وماهيته وهل هو ممكن أو ضرورى أو ممتنع ويبين أقسام الفعل الإرادية والضرورية، وأسبابه الجوهرية والعرضية وأنواعه، ثم ينتقل إلى بيان معنى الضرورة والحرية والفعل لينتهى إلى القول كما فى «التقرير لإوجه التقدير» إلى أن الفعل تجسيد للعلاقة بين الضرورة والحرية. ويمكن أن يندمج هذا الكتاب وسابقه أيضا فى إطار المؤلفات الأخلاقية التى سنتناولها فيما بعد إلا أن العامرى يعالجها هنا معالجة كلامية.

٥ - الفصول فى المعالم الإلهية : يعرض العامرى فى كتابه لعدة موضوعات فى عدة فصول حيث يتناول أولا مراتب الموجودات التى يقسمها إلى خمس : أولها الله الموجود بالذات، ثانيها الموجود بالإبداع أى العلم والأمر (العقلى الكلى)، وثالثها الموجود بالخلق (النفس الكلية) ثم الموجود بالطبع، وخامسها الموجود بالتوليد، أى بالتكوين، وتتناول فى الفصل الثالث النفس الكلية ويحدد خواصها: الإلهية والعقلية والذاتية. ثم يتحدث عن العقل وهو جوهر لا يتجزأ لأنه ليس بجسم، والعقل الكلى هو العقل الأول الكامل، ويتحدث عن العقول الثوانى أو السفلية التى تتطلع للعقول العلوية، ثم يعرض للنفس والطبيعة ويتناول طبائع الموجودات، ويوظف العامرى هذه التصورات فى إطار نظرية أرسطو فى النفس، وينتقل العامرى من الحديث عن طبيعة تصور النفس، الذات الإلهية إلى الحديث عن الصور التى يمكن أن تحصيل عليها النفس من تلك الذات ثم يعرض لإدالة خلود النفس وأنه بقاء إلا للنفوس الفاضلة »[٢٠].

٢. المؤلفات الطبيعية :

١ - الأبصار والمبصر : أشار إليه ونشره بأول كرواس فى مجلة المشرق ١٩٣٧ وهو من أوائل أعمال العامرى المنشورة، وقد قام خليفات بدراسة وتحقيق هذه الرسائل تحقيقا علميا ونشرها١٩٨٨[٢١].

٢ - الأبحاث عن الأحداث : وهو عمل يتناول تأثير القوه الإلهية السارية من العالم العلوى إلى العالم السفلى. وعالج هذا الكتاب أيضا أتصال الطب والتنجيم بالقوة السارية من العالم العلوى. وقد عثر خليفات على نص من هذا الكتاب الذى يشير إليه

العامرى فى التقرير لأوجه التقدير، ونشره ضمن رسائل العامرى وشذراته الفلسفية[٢٢].

٣ـ الأبشار والأشجار: وهو كتاب فى النباتات أشار إليه العامرى أيضا فى التقرير لأوجه التقدير. ونحن نشير إليه هنا بأعتباره دراسة فى الطبيعيات، رغم أن الكتاب نفسه مفقود لم نعثر عليه حتى الآن.

٤ـ المؤلفات الأخلاقية والسياسية:

عالج العامرى كثيرا من موضوعات الأخلاق والسياسة فى العديد من كتبه وربما نجد فى بعض كتبه المفقوده هذا الأهتمام خاصة «الإتمام لفضائل الأنام» وغيره من كتب أخرى تناولناها فى سياق حديثنا فى دراساته الكلامية، وهى تدور حول موضوعات، حرية الإرادة والفعل الإنسانى مثل: «التقرير لأوجه التقدير» و«إنقاذ البشر من الجبر والقدر». وكذلك فى بعض الكتب المنسوبة إليه بالإضافة إلى كتابه الهام موضوع دراستنا «السعادة والإسعاد فى السير الإنسانية» الذى سوف نتوقف لنعرض له بالتفصيل بعد الإشارة إلى كتبه الأخلاقية والسياسية الأخرى وهى:

١ـ **«النسك العقلى والتصوف الملى»:** وقد أشار كثير من القدماء إلى هذا الكتاب وأخذوا عنه، ومن هنا فقد حظى بشهرة أكثر، فقد نقل كثيرا من محتوياته التوحيدى فى مقابساته، ومسكويه فى «الحكمة الخالدة» وصاحب مختصر صوان الحكمة، ويتناول الكتاب موضوعات النفس والوحى والفيض، وهو مكون من عدة مقالات عالج فيها «أثر البواعث النفسية فى أفعالنا الأختيارية» وهو يرى فى هذا الكتاب كما يخبرنا التوحيدى أن شرف الإنسان هو الفوز بالسعادة العظمى وإنه عن طريق الزهد والتنسك يستطيع تحصيل هذه السعادة. وقد جمع خليفات نصوص هذا الكتاب ونشرها فى رسائل العامرى[٢٣].

٢ـ **كتاب الحكمة:** وهو من الكتب التى تنسب للعامرى، ويتساوى القول بصحة نسبتها إليه أو خطأ ذلك. ومن حسن الحظ أن هناك مخطوطا من هذا المؤلف يخبرنا مينوفى بوجوده بمكتبه أسعد أفندى بأستنبول تحت رقم (ص ٦٥ ـ ١٠٩)، وإن كان المخطوط بدون ذكر أسم المؤلف فإن مينوفى يرجح كونه للعامرى.

٣ ـ **كتاب السعادة وقانون اليونان :** يشير إليه مينوفى ويحدد لنا موضوعه وهو النصائح الأخلاقية والسياسية التى أمر بها كسرى أنوشروان، وقد طبع فى بمباى بالهند وله ترجمة تنسب إلى أبى الخير أمرى، والتساؤل هنا حول هوية المؤلف وهل هو العامرى؟

٤ ـ **السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية.** أهم كتب العامرى فى الأخلاق والسياسة وموضع تحقيقنا التالى وقد خصصنا الفصل القادم لعرض الكتاب ومناقشة أهم ما طرحه من أفكار على ضوء الفكر الأخلاقى والسياسى العربى الإسلامى.

ثانيا ـ الكتابات المفقودة :

تذكر لنا المصادر القديمة والدراسات الحديثة أربعة عشر مؤلفا لازالت مفقودة، وقد تكشف الأيام عن وجود نسخ منها وهى صحيحة النسب للعامرى الذى أشار إلى عشرة أعمال منها فى «الأمد على الأبد»، وأشار إلى إحداها ضمن كتاب آخر «التوحيد والمعاد»، ويفهم من مقابسات التوحيدى وجود عمل منها، ويذكر الكلاباذى أحداها للعامرى. ويمكن أن نشير إلى موضوعات هذه المؤلفات الأربعة عشر المفقودة وهى :

١ ـ **الإبانة عن علل الديانه:** ويعرض خليفات ضمن المؤلفات الميتافيزيقية التى يقسمها إلى ثلاثة مجموعات الأولى يعرض فيها مذهب أرسطو، والثانية يوضح فيها مذهبه الأفلاطونى المحدث والثالثة قضايا فلسفة الدين، ومنها «الإبانة» وإن كنا نميل إلى اعتبارها أقرب إلى علم الكلام.

٢ ـ **الإتمام لفضائل الأنام :** وهو أيضا عمل أقرب إلى علم الكلام مثل الإعلام بمناقب الإسلام، والإبانة، والأمد وإن كان موضوعه يتعلق بالأخلاق فى إطار المنهج الكلامى حيث عالج العامرى فيه العلاقة بين النظر والعمل، وهى من أهم موضوعات علم الكلام وهو موضوع سبق أن عالجه فى الإعلام.

٣ ـ **الإرشاد لتصحيح الأعتقاد :** ويتضح موضوعه من عنوانه وهو أيضا يدور

حول الدفاع عن العقيدة ويندرج أيضا مع المؤلفات السابقة فى إطار مؤلفات العامرى الكلامية التى نستطيع من خلالها تقديم صورة واضحة عن الكتاب وموضوعه وأبوابه حيث عالج الذات الإلهية وصفاتها.

٤ - **إستفتاح النظر** : وهو على ما نعتقد يناقش قضية النظر والعمل وإن كنا لا نملك أية بيانات عن موضوعه.

٥ - **الإفصاح والإيضاح** : وقد أشار إليه العامرى فى «الأمد على الأبد» ويندرج مع بقية مؤلفاته كما يخبرنا فى إطار إيضاح المعانى العقلية لمعاونة أولى الألباب على تقرير المعالم النظرية.

٦ - **التبصير لأوجه التعبير** : ذكره العامرى فى «الأمد على الأبد» وأشار إليه كل من كتب مؤلفات العامرى دون بيان لموضوعه، ولا نملك الحديث عن محتواه حتى تكشف لنا الأيام عن مخطوطاته.

٧ - **فى فصول التأدب والتحبب** : وهو أقرب إلى كتب الأخلاق والسلوك والتصوف كما يتضح من قوله «التأدب والتحبب»

٨ - **فى تحصيل السلامة عن الحصر والأسر**: تحدث عنه العامرى ضمن مؤلفاته فى «الأمد على الأبد»

٩ - **الفصول البرهانية فى المباحث النفسانية** : ذكره فى الأمد على الأبد، وفى التقرير لأوجه التقدير، ويبين موضوعه وهو الفيض الذى يدفع بالقوة الإلهية، من العالم العلوى إلى العالم السفلى، وعن المعانى العقلية التى يتحدد ظهورها فى العالم السفلى.

١٠ - **الإبشار والأشجار** : وقد ذكره فى التقرير الأوجه التقدير وهو كتاب يبحث النباتات الأشجار حيث يعالج فسيولوجيا النبات وإرتباطها بالوظيفة.

١١ - **منهاج الدين** : وهو كتاب فى التصوف يشير إليه الكلاباذى فى الفصل الحادى والثلاثين من كتابه التعرف، ونقتبس فيه أشغار الصوفيه.

١٢ - شرح كتاب النسك العقلى والتصوف الملى: ذكره التوحيدى، وأشار إليه خليفات الذى يميل إلى القول إنه غير مدون، ويبدو أنه أحاديث أو روايات للعامرى فى المجالس الأدبية المختلفة حول كتابه.

١٣ - التوحيد والمعاد : ذكره خليفات ضمن المؤلفات الميتافيزيقية وإن كان يرجح كونه جزءاً من العناية والدراية» يورد فيهما خلاصة مذهب أرسطو، ونظرا لفقد الكتاب فلا يوجد لدينا أى دليل على إنفصالهما أو كونهما عملا واحد، وإن كنا نرجح من عنوانه أنه أقرب إلى علم الكلام حيث يتناول أثنين من أهم موضوعات العلم : التوحيد والمعاد.

١٤ - العناية والدراية : وهو يرتبط بالكتاب السابق كما يخبرنا العامرى فى «التقرير لأوجه التدبير» - يعرض فيهما مذهب أرسطو يقول فى «الأمد على الأبد» أما مذهب أرسطو فقد أوزدنا جملته فى كتابنا الملقب بالعناية والدراية، وهو إختصار لمذهب أرسطو الميتافيزيقى. ويبحث فيه علاقة الإنسان بالذات الإلهية، وهو مثل سابقه أقرب إلى علم الكلام، وإن كان المؤلف يستعين فيه بأراء أرسطو لتوضيح العناية والغائية.

يحدثنا العامرى فى القسم الأول من «السعادة والإسعاد... » عن تقسيم السعادة إلى : إنسيه وعقلية، ويبين لنا أن كل منهما ينقسم إلى «مطلقة» وهى التى ينال صاحبها الأفضل من الخيرات، «ومقيدة» وهى التى يفعل صاحبها الأفضل على قدر حاله. موضحا أن الأولى وهى موضوع الدراسة لدى الفلاسفة لا الثانية : المطلقة لا المقيدة، ويناقش هل السعادة الإنسانية والسعادة العقلية منفصلتان (مستقلتان) أم هما موضوع واحد؟ وهل كل واحد منهما تامة أم إحداهما ناقصة؟ وهو يعلى من شأن السعادة العقلية، الخاصة بالنفس الناطقة النظرية على السعادة الإنسية الخاصة بالبدن وبالنفس البهيمية الشهوانية [1].

ويعرض لأقوال القدماء فى تعريف السعادة الإنسية بـ : اللذه أو اليسار أو الكرامة ونقد أرسطو لهذه التعريفات. فالسعادة مطلوبة لذاتها أما حسن الفعال وكل فضيله وكذلك اليسار والكرامة فإننا نريدها من أجل غاية هى السعادة. وعلى ذلك فهو ينفى أن تكون اللذة هى السعادة، فاللذة كثيرا ما يصحبها الأسى. ثم يعرض لقول أفلاطون فى السعادة وإنها الحياة الفاضلة الخالية من الشرور. ويذكر ما قاله أرسطو فى السعادة الإنسية وبما تقوم، فالسعادة فعل للنفس بفضيلة كاملة والفضيلةعنده تكون بنطق، والكاملة هى التى تكون فى جميع الأفعال على الفضيلة فى جميع الأوقات والأحوال.

ويوضح لنا العامرى كيف تكتسب السعادة وبم تحصل، مؤكدا على ضرورة عملية التربية وأهمية المربى. ويناقش لم وقع الناس فى الشقاء والكل يهرب منه، ولم فاتتهم السعادة والكل يطلبها، إعتمادا على نظرية أفلاطون فى تقسيم النفس - وهى النظرية التى أثرت على معظم الفلاسفة المسلمين - فإذا خضعت الدنيا (الشهوانيه والغضبية) للعليا حدثت السعادة وإلا فالشقاء [2]. ويستشهد بأقوال أنبادوقليس [3]. لتأكيد هذا المعنى. فالسعادة مرتبطه أساسا بالعقل يتضح ذلك فى الفقرة التى يتحدث فيها عن

علاج الأفات المؤدية إلى الشقاء المانعة من السعادة، والتي يجملها في سببين : الجهل والجور. وعلاج الجور تعود الصبر، وعلاج الجهل إكتساب المعرفة. ويفيض في بيان ما يحتاج إليه الإنسان من المعرفة لصلاح حاله وهو معرفة : الخير والشر النافع والضار، الجميل والقبيح، اللذة والأذى.

ويفيض في الحديث عن الخير والشر، ويعرف الخير كما يعرفه أرسطو في بداية «الأخلاق إلى نيقوماخوس» وهو ما يتشوق إليه الكل، ثم يتحدث عن أقسام الأشياء، وبيان الخير المطلق والشر المطلق، وبيان ما ليس بخير ولا بشر.

ويتناول أقسام الخيرات وهي ثلاثة : خيرات تكون في البدن (مثل الحصة والقوة والجمال)، خيرات تكون في النفس (مثل أن يكون الإنسان عفيفا شجاعا عادلا)، وخيرات خارج البدن والنفس (مثل أن يكون للإنسان ثروة وأصدقاء).

ويقسم الخيرات إلى : خيرات عظيمة وخيرات صغيرة، الأولى التي تكون منفعتها عظيمة مثل: الرئاسة والثروة والشجاعة، والصغيرة هي بخلاف ذلك. ثم يتحدث عن الخير الأساسي الذي هو أولى بمعنى الخير، وهو الخير الذي يكون في النفس، والذي يراد لذاته لا من أجل شئ آخر وسائر الخيرات هي أدوات أو وسائل إلى هذا الخير، وبعد أن يقدم عدة تعريفات للخير والشرير، والنافع، واللذة والساذج، والسليم يأخذ في الحديث عن اللذة.

ويعرض لأقسام اللذات سواء منها الجسمانية أو النفسانية وكل منها أقسام : الأولى منها «الطبيعية الضرورية» و «الطبيعية وليست ضرورية» و «ما ليست طبيعية ولا ضرورية». والنفسانية هي التي يختص بها الفكر. ومقابل اللذة لألم، أو ما يطلق عليه الأذى حيث يتحدث عن الأشياء المؤدية، والمؤلمة، ويفيض في بيان ذلك اعتمادا على أقوال جالينوس في اللذات والآلام التي أثرت كثيرا على فلاسفة الأخلاق المسلمين [٤]. ويتحدث عن اللذة ما هي وأنواعها، واللذة الخاصة بالإنسان وهي لذة المعرفة. ويفيض في بيان العلة في لما صار للإنسان لذات مختلفة وهو أن للإنسان ثلاثة نفوس : الشهوانية والغضبية والناطقة، ولكل منها لذة تناسبها أعلاها هي اللذة العقلية المعرفية.

ويبين العلة فى ميل الناس إلى اللذات الجسمية وفى هروبهم من اللذات الناطقة فإن الكثير منهم لم يذوقوا لذة المعرفة فيعرفونها، ومن عرف لذة المعرفة يصبر على ما هو أمامها من الكذب والتعب والخطر حتى يصل إليها » ويبين أن لذة المعرفة من ألذ من سائر اللذات فإنما هى لذات بالعرض لإنها أشفية (علاج) من الأحزان ، ويؤكد لنا أن ليس كل لذة بخير، ومع ذلك فمن غير الجائز أن نقول بأن اللذات ليست بخير على الإطلاق.

ويلى القول فى ماهية اللذة والألم نقد أرسطو لآراء أصحاب مذهب اللذة، وذلك لأقتصارهم على اللذة الحسية البدنية. وقد حسم نقد أرسطو لهم توجه الأخلاق اليونانية نحو نظرية السعادة التى تابعه فيها المشاؤن العرب فى العصور الوسطى. بيتما فى العصر الحديث وبعد ترجمة أحمد لطفى السيد لكتاب الأخلاق لأرسطو، أحتدمت الإشكالية من جديد بظهور كتاب إسماعيل مظهر «فلسفة اللذة والألم» الذى ينتصر فيه لأخلاق اللذة [٥].

ويقدم العامرى عدة حدود «تعريفات» للذة وأنتقادات أرسطو لها، ثم يقدم الحد الذى حد به أرسطو اللذة من بعد ما ناقض هؤلاء، ويفيض فى بيان خاصية اللذة، ويقدم لنا ما أطلق عليه حساب أفلاطون للذات. وبعد ذلك يتناول «السعادة القصوى» ما هى وكيف تكتسب من قول أفلاطون وأرسطو. ثم يناقش هل يجوز أن تكتسب السعادة القصوى من غير أن تكتسب السعادة الأولى، ويذكر الآفات المانعة من السعادة القصوى ومن استمامها ويعددها لنا.

يخبرنا العامرى فى مقدمة القسم الثانى من كتابه - والذى يدور حول الفضيلة - بالهدف من هذا القسم ومهمته، ويعرض العوارض التى تعرض للإنسان فى حياته موضحا المحمود منها والمذموم. ويوضح علاج الذميم من هذه العوارض، ويحدثنا عن الفضيلة الموضوع الأساسى لهذا القسم، وأقسامها حيث يتابع التمييز الأرسطى بين الفضيلة الخلقية والعقلية، يعرض للفضيلة الخلقية وتعريفها ويقدم التعريف الأرسط. الشهير للفضلية بأعتبارها توسط، ويشرح ويفسر هذا التعريف موضحا الفضيلة حال

لأزمة للإنسان بإرادة توسط مضاف إلينا. ويشرح كل مفردة من مفردات هذه التعريف، ثم يتحدث عن الرذيلة، ويبين أن كل الفضائل والرذائل مكتسبة «وأنها ليست لنا بالطبع ولكنها فينا بالطبع» ثم يبين كيف تكتسب الفضائل والرذائل وأن الأخيرة لا يمكنالإقلاع عنها مكتسبة أو غير مكتسبة [1]. ثم يتناول الفضائل بعد ذلك ويعرض لها بالتفصيل بحيث يميزها عن غيرها، ويفرق بينها وبين أحول قريبة منها فيتحدث عن العفة، ويبين الفرق بين العفيف والضابط، وبين المتأدب وذوى الفضيلة الكاملة، ثم القول فى الشره واللا ضابط. والقول فى كلال الشهوة، والقول فى الحض على العفة مستشهدا بكلام سقراط وأفلاطون وأقوال أهل الحكمة مثل : فيثاغورس والإسكندر وهوميروس.

ويتحدث بعد ذلك عن الحرية وهى عنده «توسط فى إعطاء الأموال وأخذها» وأنه لا يجوز أن يكون الحر غنيا، لأن الغنى شرير وخسيس وشقى. وأن الحريص ليس بغنى وأن كثر ماله، ثم يتحدث فى صفة الغنى بذكر ما جاء من كلام أهل الحكمة : أفلاطون وأبن المقفع - الذى يستشهد به كثيرا - ثم يتحدث عن الرفيع الهمة وهو يزيد على ذى الحرية بكثرة ما ينفق، والدنئ الهمة والمتبذخ، ويعرض لنا حكايات «طريفة» فى كبر الهمة. ثم يتحدث عن محبة الكرامة والمفرط فى محبة الكرامة، والمتصلف (وهو المتكبر)، والوضيع، مع عرض لمجموعة حكم منثورة فى هذا الباب.

ويتناول بعد ذلك الشجاعة، وهى من الفضائل الأساسية التى أخذ بها الفلاسفة المسلمين فيتحدث عن : الشجاعة العامة والخاصة، والنجدة وهى توسط بين الفزع والجراءة، ويفيض فى الحديث عن الشجاعة، وكيف تظهر، والسبب المولد للشجاعة، والتمييز بين الشجعان والمتشبهين بالشجعان. ثم يتحدث بعد ذلك فى الجبن، وفى التفحم، وفى الهم ويفرق بين الهم والمخافة، ويتحدث فى الرحمة والحسد، ولواحق الحسد والحسود وما جاء فى كلام أهل الحكمة فى ذلك.

ويعرض بعد ذلك للغضب، والفرق بين الغضب والهم، وبين الغضب والحرد، وبين الغضب وما هو، والحرد ما هو، ثم يعرض لكلام الحكماء فى الغضب، ثم

يتحدث عن الحلم وقول أفلاطون فيه، والحيلة فى اكتسابه، ويعرض لمنثور كلام أهل الحكمة فى الغضب والحلم، ويعرض للبغضة ويعرفها ما هى، وفواعل وأسباب البغضة، والعداء والحذر من العدو، والتحذير من العادة.

ويستفيض فى الحديث عن المحبة وأقسام المحبات، والفرق بين المحبة والصداقة. وفى أن المحبة ضرورية فى الحياة. وأن كثرة المحبات طبيعية، وأنواع المحبات = الخير واللذيذ، والنافع، ويعرض بعد ذلك للواحق المحبات الذاتيه وخواصها، والعرضية وخواصها. ثم يتناول الصداقة وهل يحتاج السعيد إلى أصدقاء وأسباب الصداقة وأقوال الحكماء فيها، ثم يعرض للمعاشرة وإنهاء ضرورية فى الحياة، وما يجب للآباء والأمهات من حق العشرة والمحمود والمذموم منها، والداعية والراحة ويعرض لكبير النفس والعدل وفى نهاية القسم يقدم لنا الوصايا الجامعة تلخيصا لما جاء فى هذا القسم.

وينتقل العامرى فى القسم الثالث من الأخلاق إلى السياسة ويتناولها تحت أسم «الإسعاد» [٧]. فهو هنا يعبر أصدق تعبير عن التقليد الذى يربط بينهما ربطا وثيقا، ويعرض للإسعاد وطريقته، وما تقوم به، ويفيد منه، وسبيل الأحتراز مما يشبط عنه، ووجه العلاج فيما ينكب منه ويبدأ القول فى «الإسعاد» وهو قيام السائس بما يسعد المسوس بالتدبير السديد إلى الغرض الذى أقامته السنة فى السياسة، والغرض هو تحصيل صلاح الحال لكل واحد من الناس بأكتسابهم الخيرات الإنسية : العفة، الشجاعة، الحكمة، والعدل، والتى توصل إلى الخيرات الإلهية، فالغرض الأقصى عند العامرى هو إستكمال الهدف الذى خلق الإنسان له وهو العقل المدبر للإنسان.

ويتحدث عن طريق الإسعاد وهو السنة المسنونة الشريعة ويتبين، أن الطريق واحد، وإنه ليس يجوز أن يكون أكثر من واحد وإنه متبع لا مخترع، ويتبع ذلك القول فى السان (المشرع) وإنه ليس يجوز أن يكون واحدا من الجملة. وأن السنة غير نافعة بذاتها للجملة دون السائس ثم يبين ضرورة السائس. ويحدثنا عن الصفات الواجب توافرها فى السائس، ويناقش جواز أنتظام رئاسة واحدة برئيسين وهو قول الفارابى

الذى يشير إليه بقوله . (قال بعد الحدث من المتفلسفين) . ويرفض العامرى هذا الرأى فلا يجوز أن يكون الرأس أكثر من واحد. فمن لا رأى له لا يستحق الرئاسة. ويبين أهمية الأساس الأخلاقى للحكام، وضرورة أن يتحلى الحكام بالصفات الأخلاقية، ويؤكد أن الرئيس إذا لم يكن فاضلا فإنه لا ينفع ويضر مع ذلك المضره العظيمه. ويتناول بعد ذلك القول عن كيفية الأسعاد وكيفية السياسة، وبيان المعنى (الهدف) الذى جعل الملوك له من كلام الفرس حيث يورد كثيرا من أقوال أنوشروان، فيتحدث عن أقسام الرعايا وأنواع السياسات مستعينا بأقوال أفلاطون وأرسطو.

ويتحدث عن العدل وبيان أنه ضرورى وطبيعى فى الحياة، فيذكر أولا العدل ما هو، وأقسام العدل، والأفضال والجنايات وأنواعها، والعقوبات التى تلزم عنها والجور والأسباب الباعثة عليه، ثم إبانه شرف العدل وعلو الأنتفاع به وخساسة الجور وعظيم المضرة به وأبانة صفة الجور وخسته بصفة حال الجائر، وإبانة فضل العدل بصفة العادل إعتمادا على كلام أفلاطون وأرسطو، ثم يذكر أقوال جاءت عن العادل إعتمادا على كلام أفلاطون وأرسطو، ثم يذكر أقوال جاءت عن العدل للنبى صلى الله عليه وسلم وع أصحابه [٨].

ويخصص العامرى القسم الرابع من كتابه لأقسام الرئاسات (الحكومات) وأصناف المدن. والرئاسة عنده أما أن تكون طبيعية أو عرضية، عامية أو خاصية، شريفة أو خسيسة، والرئاسة تشرف بأسباب يعددها لنا، أحداها شرف الرئيس وفضله، والأخر شرف المرؤسين أو كثرتهم، والثالث أن تكون جارية على نفع المرؤسين واستصلاحهم.

ثم يتحدث عن أقسام الرئاسات وزوالاتها (فسادها) إعتمادا تصنيف أرسطو للحكومات الصالحة والفاسدة وهى ثلاثة أنواع :

أولهما الملكية : وفيها الملك أما أن يكون صالحا أو فاسدا والصالح غرضه تحقيق ما هو خير لمن يكون تحت رئاسته، و«التغلبية» فالملك الردئ يصير متغلبا، وغرض المتغلب ما هو خير لذاته فى جميع الأمور.

والثانية : رئاسة الأخيار أو حكومة الأستقراطية، وغرضهم أن تكون خيرات الأمه

موزعة بالعدل، ثم تنتقل هذه الرئاسة بعد ذلك إلى قلة الطغاة الذين يجعلون خيرات المدينة لذواتهم.

والرئاسة الثالثة التي يتحدث عنها : هي رئاسة الكرامة التي تنتقل بعد ذلك إلى العامة حين تتحول إلى ديكتاتورية يبيح الحاكم لنفسه فعل كل ما يريد، وهكذا يفعل كل فرد فتتحول إلى رئاسة العامة(الديمقراطية) [٩]

ويعرض بعد ذلك الأحوال التي تتقلب عليها الرئاسات. ويبين السبب المولد للفساد في الدول إعتماداً على أقوال أفلاطون. وبعد ذلك يتحدث عن المتغلب ووزير المتغلب وصفته.

ثم يتحدث بعد ذلك عن أقسام المدن : الفاضلة والخسيسة والحكيمة والجاهلية، والشقية. ثم يتحدث عن صفات هذه المدن فيذكر صفة المدينة الشقية، هي مدينة أهل الزيغ والتغلب، وصفة المدينة السعيدة وهي التي تكون : حكيمة ونجده وعفيفة، أي التي تكون ذات أساس أخلاقي. ويفصل الحديث في المدن : فالحكيمة هي التي تكون في رؤسائها الحكمة خاصة في الرئيس الأعظم، والنجدة هي التي تكون في الحفظة جرأة على الأعداء ونصرة لمحاربتهم. والعفة هي موافقة صوت الأخس لصوت الأفضل بالطبع. ثم يختتم هذا القسم بوصف أفلاطون لأخلاق أهل زمانه وما يجب للمدينة على أهل المدينة [١٠].

ويعرض في القسم الخامس السلوكيات كما يطلق عليها أركون[١١]. ويعطيها العامري عنوان «في أقسام السياسة على وجه آخر» حيث يناقش عدة مسائل أولها سياسة السلم والحرب وبأيهما نبدأ. ثم القول في السائس، وأنه لا يجوز أن يقوم غيره قبل أن يتقوم هو أولا في نفسه، مثل ما يجب أن يعامل به الرئيس زميله، وجلوس الملك للعامة. ثم يقدم بعض المبادئ «القوانين الكلية» التي يجب على الملك أن يراعيها في تعامله مع الرعية: بيان أوجه الحزم في السياسة، وأن السياسة يجب أن تجري على العنف والرفق، الترغيب والترهيب، وفي ضرورة العقوبة وأنواعها. ويخصص فقرة هامة في ذكر الأسباب التي تتولد فيها الأفات المفسدة للسياسة المؤدية

إلى خراب العمارة وإلى فقر الرعية. ثم ينتقل إلى الحديث عن الحرب والدفاع وإلى الأسباب التى بها يمكن المدافعة وذكر الأسباب التى بها يطمع فى الغلبة عند المناجزة، وتنظيم أمر الجنود وذلك بذكر الرئاسات التى بها ينتظم أمر العسكر ويقدم تفصيلات عديدة لبيان سهام القواد : صاحب الشرطة، قائد الطليعة والرسائل ويختتم ذلك بقوانين ووصايا.

ويقدم فى القسم السادس والأخير من الكتاب بعض الآراء والقواعد العامة، فيذكر أولا ما يجب أن يأخذ به الملك نفسه ورعيته فى معرفة الله ويذكر ما روى عن الفلاسفة فى صفة الله، ثم يتحدث عن الأجتماع والزواج، لينتقل بعد ذلك إلى التربية التى يخصص لها الصفحات العديدة لبيان الفرق بينهما وبين السياسة، وما هو الأدب والحكمة، والأدب الذى يربى به الأطفال، أنواع التربية المختلفة ويربط بين التربية والأخلاق، ويتحدث عن العادات، وبيان كيفية التعود والصبر والحلم وحسن الطاعة للرؤساء وللسان. ويذكرما يجب أن يفرض على الأولاد للوالدين وآداب التعلم. ثم يتناول بعد ذلك العلوم وكيفية التعامل والسن التى يجب فيها التعلم، وأنوع العلوم المختلفة التى ينبغى أن يتعلموها، ويفيض فى بيانها ويتوقف عند الفرق بين المنطق وسائر الصناعات.

ثم يتحدث عن سياسة النساء موضحا أن ميلهن إلى العلوم لا يقل عن الرجال[11]. والحقوق التى يجب على المرأة أعتقادها ورعايتها فيما يجب على الوالدين تقريره فى نفس الأبنة. حقوق الزوج والرزوجة فى كيفية تعامل المرأة مع من يكون تحت يديها، فى سياستها للأولاد، السياسية فى أمر لباسها وزينتها.

ثم يعرض لسياسة الصناع وينتقل إلى سياسة الجند، ويعرض للقول فى مساكنهم وجراياتهم. ثم يتحدث عن السياسة الأقتصادية وكيف ينبغى أن توزع الخيرات على أهل المدينة. ويتوقف للحديث عن الرأى وأصحاب الرأى، والذى يجال له الرأى، والحض على الإستشارة، والتحذير من الأستبداد وذكر الحاجة إلى الوزير، وبيان صفاته، وأسباب أختياره. وإختيار العمال، وفى تفقد أمورهم وأحوالهم... إلى غير

تلك المسائل التى تحفل بها كتب السياسة ونصائح الملوك ومرايا الأمراء فى الفكر السياسى العربى [١٢].

ثانيا : القضايا الرئيسية فى السعادة والإسعاد:

يبدأ العامرى الكتاب بفكرة محورية هى أن هدف الإنسان هو السعادة، وقد أوضح الله طريق الوصول إلى هذا الهدف «ليعرفوا ما ينفعهم فى الوصول إلى الطوبى والسعادة فيلتزموه، وما يضرهم فيتجنبوه وليعرفوا غيرهم ذلك فيسعدوه»، وأن مهمته هنا هى بيان هذا الهدف، أى المشروع الذى شرعه الله لعباده الفائزين إلى السعادة والإسعاد.

١ - يتناول العامرى موضوع السعادة فى القسم الأول من الكتاب، ويقسمها إلى أنسية وعقلية موضحا أن كل منها ينقسم إلى سعادتين : مطلقة ومقيدة، وأن السعادة المطلقة هى أساس وموضوع البحث لدى الفلاسفة، لأنها السعادة التى ينال صاحبها الأفضل من الخيرات. وهى فى الجملة إستكمال الصورة للنفس الناطقة بالتعقل والعقل. وإذا كانت السعادة هى كما يقول فرفوريوس إستكمال الإنسان صورته، وأن كمال الإنسان بحسب ما هو إنسان، فى الأفعال الأرادية وكماله بحسب ما هو ناطق فى النظر، وموضوع السعادة العقلية - كما يخبرنا أبو الحسن - النفس الناطقة النظرية التى تطلب ما تعلم لتعلم فقط لا لشئ آخر سوى النظر فيما يعلم.

ومن هنا فهو يميز بين السعادتين الإنسية والعقلية بأعتبارها أن الأولى غير مكتفيه بنفسها، لإنها محتاجة للبدن بينما الثانية العقلية مكتفية بنفسها وبسيطة، ويظن أنها شئ إلهى فإنه لا يجوز أن ينسب إلى الله شئ من الفضائل إلا العلم. وهذه السعادة هى المطلوبة لذاتها فإنه ليس وراء هذه شئ سوى إستعمال الرأى والمطلوب لذاته لا يراد من شئ آخر سوى الفعل. وهذه السعادة لذيذة فى نفسها لأن الالتذاذ (اللذة) شئ نفسانى. وبعد أن يتناول العامرى السعادة الإنسية ويبين ما هى، يتناول رأى أرسطو فى «الأخلاق إلى نيقوماخوس» الذى يعرض للفرق والمذاهب الأخلاقية المختلفة التى يقول بعضها أن السعادة هى اللذة، ويظن آخرون أنها اليسار، أو أنها

الكرامة، أو الصحة، ويعرض لنقد أرسطو لآراء هذه الفرق، فالسعادة ليست هي اللذة لأن كثيرا من اللذات ضارة وقبيحة، وأنه لا توجد لذة بدنية إلا والحزن يتقدمها وكثيرا ما يتعقبها، وإنها ليست اليسار والكرامة لأنها من الخيرات الخارجية وهما وسائل لغاية هي الخير، بينما الخير الأحق بمعنى الخير يوجد فى النفس لا خارجها.

وبعد أن يعرض لما قاله أفلاطون فى السعادة، وأنها تقوم مقابل الشر يذكر ما قاله أرسطو فى السعادة الإنسية، وأنها ما هى وبما تقوم. (فالسعادة فعل للنفس بفضيلة كاملة فهى تقوم بالحياة والعقل) ومعنى قوله بفضيلة، أن تكون بنطق، وكاملة أن تكون فى جميع الأفعال على الفضيلة، ويرى أنه لا ينال السعادة الإنسية (المتعلقة بالبدن) من لم نكن نجد حكيما. ويبين كيف تكتسب السعادة وبما تحصل. ولما كانت السعادة فعلا للنفس بفضيلة كاملة فإن إكتسابها يكون بإكتساب الأفعال الفاضلة، وحصولها يكون بحصول جميع الأسباب التى تنظم بها الأفعال الفاضلة، ويناقش أعتمادا على أفلاطون لم وقع الناس فى الشقاء والكل يهرب منه ولم فاتتهم السعادة والكل يطلبها.

ويربط بين الخير والمعرفة، والشر والجهل، وذلك لأن الجاهل يحب الخير ولا يؤثره لكن (يؤثر) ما ليس بخير، ويبغض الشر ويصير إليه لأنه لا يصيره عنده من التجربه ولا معرفة له بالقياس والعبرة. وهناك سبب آخر يخبرنا به هو سيطرة النفس الشهوانية أو الغضبية فالإنسان يحصل السعادة متى كانت النفس الناطقة الغالبة. والآمرة والناهية، والغضبية مؤازة والشهوانية مطيعة. وكان الإنسان فى هذه الحالة حراً وسعيداً وخيراً وفاضلاً.

ويربط بين هذين السببين بقوله «حيث يكون النفس الناطقة يكون هناك العقل، وأن فاض نور الله فليس هناك جهل» (ص١٨) ثم يعرض للقول فى علاج الآفات المؤدية إلى الشقاء المانعة من السعادة ويرى العلاج فى إزالة الأسباب التى يجمعها فى : الجهل والجور، وعلاج الجور فى تعود الصبر. وعلاج الجهل إكتساب المعرفة، والذى يحتاج إليه الإنسان من المعرفة لصلاح حالة معرفة الخير والشر، النافع والضار، الجميل

والقبيح. اللذة والألم، لذلك يعرض على التوالى : الجميل والقبيح، الخير والشر، النافع والضار.

٢ ـ ويفيض فى بيان ذلك، فيتحدث عن الخير وبيان الخير المطلق والشر المطلق، وما ليس بخير ولا شر، وأقسام الخير هو موضوع أنشغل به الفلاسفة الأخلاقيون المسلمون.

ويقسم العامرى الخيرات إلى ثلاث أقسام : الخيرات التى تكون فى البدن، والخيرات التى تكون فى النفس.. والخيرات التى تكون خارج البدن وخارج النفس.ويعرض لتقسيم أرسطو للخيرات إلى : هيئات وآلات وأفعال. والهيئات هى الخيرات التى تكون للبدن والنفس، والآلات هى الخيرات الخارجة من البدن، والنفس. ويرى أن هذه القسمة الأرسطية يجب أن تكون فى خمسة أقسام ويعددها لنا على الوجه التالى :

١ ـ الخيرات التى تكون للبدن.

٢ ـ الخيرات التى تكون بالبدن من الأفعال والأنفعالات.

٣ ـ الخيرات التى تكون للنفس.

٤ ـ الخيرات التى تكون بالنفس من الأفعال والأنفعالات.

٥ ـ الخيرات التى خارج البدن وخارج النفس.

ويرى أن الخيرات : عظيمة وصغيرة، العظيمة هى التى تكون فيها المنفعة عظيمة والإحسان إلى الآخرين كالرناسة والثروة والشجاعة، والصغيرة هى ما عدا ذلك، وإذا أنتهى من هذه التقسيمات حدد لنا الخير الذى هو أحق بمعنى الخير، وهو الذى يكون فى النفس، وذلك هو العقل والمعرفة الذى يراد لذاته لا من أجل شئ آخر. وإن سائر الخيرات إنما سميت خيرات بسبب هذا الخير فى حالة كونها أدوات أو أسباب تؤدى إليه.

ويعرف لنا الخير تعريف أرسطو الذى قدمه فى بداية الأخلاق إلى نيقوماخوس بأنه

الذى يتشرق إليه الكل أو المقصود إليه من كل شئ، ويشرح لنا هذا التعريف (ص٣٢) مضيفا إليه أن الخير هو الذى يتشوق إليه الكل من ذوى الحس والفهم، وهو يريد بالفهم النطق الخارج إلى الفعل وذلك هو العلم، أى أنه يريد بالخير الفهم والعلم، ثم يميز بين الخير والشرير، ويفرق بين النافع والضار واللذيذ، والحديث عن اللذة هو الذى يشغل الصفحات الطوال فى القسم الأول من الكتاب.

٣ ـ والإهتمام بالبحث والكتابة فى «اللذة والألم» يسود الكتابات العربية نقلا عن الكتابات الأخلاقية الفلسفية (مثل الأخلاق إلى نيقوماخوس) أو الكتابات الأخلاقية الطبية مثل كتابات جالينوس وقد أفاض الرازى (أبو بكر) فى الحديث عن اللذة والألم فى «الطب الروحانى» [١٣]. كما أفاض فى بيانهما العامرى فى النصف الثانى من القسم الأول من كتابه ،حيث يخصص له العديد من الفقرات، فيوضح أن «الذيذ هو الملائم للطبع وأن أكثر اللذات مؤذية، والنافع هو الذى يكون مؤديا إلى الخير واللذيذ، وأكثر اللذات ضارة. ويتحدث فى الأشياء اللذيذة فكل فعل تتبعه لذة، وكل الفضائل لذيذة وكذلك العلوم وأن العلوم تستحق التعب والكد الذى يوصل إليها. ويفيض فى بيان أقسام اللذات ويحددها فى قسمين : جسمانيه ونفسانيه.

الجسمانية أقسام منها ما هى طبيعية وضرورية «كلذة الغذاء والشراب واللباس والسكن»، ومنها طبيعية وليست بضرورية مثل لذة السكر ولذة الجماع، ومنها ثالثا ما ليست بطبيعية وضرورية مثل لذة السكر ولذة الأنهماك فى المطاعم والمشارب وكثير من اللعب. واللذات النفسانية هى التى يختص بها الفكر وهى التى تلتذ بها النفس عند التأمل وتنفعل بها مثل لذة العلوم و لذة الأصدقاء ولذة الكرامة.

ويعرض للألم (الأشياء المؤذية) اعتمادا على جالينوس، ثم يعرض لقول أرسطو أن جميع الأشياء المؤذية شرور إلا أن تكون أسبابا للخير. ويناقش اللذة والألم، وهل هما فعلان أو انفعالان ويوضح أنهما أنفعالان «والأنفعال» كما عند أرسطو. منه ما هو جسمانى، وما هو نفسانى، والانفعال النفسانى مثل التغلب والغضب والشهوة، ويمكن أن تقسم كما يخبرنا العامرى إلى أربعة أقسام لذة وألم وشهوة وفزع. اللذة

للخير الحاضر، والشهوة للخير المتوقع، والألم للبشر الواقع بالفعل، والفزع للشر المتوقع.

ويوضح ذلك بقول «فرفوريوس» - الذى يعتمد كثيرا على أقواله أن الأنفعال ليس بلذة وألم ولكن الإحساس بالأنفعال هو اللذة والألم. ويفرق بين الأنفعال النفسانى «وهو حركة تحدث فى النفس من تخيل خيرا أو شرا، وبين الأنفعال الجسمانى، وهو حركة تحدث فى الجسم من ملاقاة شئ لذيذ أو مؤلم بالنسلة له وهذا يساعد فى بيان الفرق بين الأنفعال الفعل والحس والفكر والنظر» (ص ٤٢) ليعرف لنا «اللذة» بأنها إحساس بالأنفعال «وهى أربعة أنواع وتختلف من كائن إلى أخر ومن إنسان إلى آخر لأن لكل منهما لذة تناسبه. واللذة التى يختص بها الأنسان هى لذة المعرفة فلما كان لكل واحد من أنواع الحيوان لذة يختص بها وجب أن تكون للإنسان من حيث هو إنسان لذة يختص بها دون سائر الكائنات. ثم يذكر أنواع اللذات المقابلة لأنواع النفوس، ويناقش العلة فى ميل الناس إلى اللذات الجسمية وهربهم من اللذات النطقية. ليؤكد بعد ذلك أن لذة المعرفة ألذ من سائر اللذات كلها ليخرج من ذلك إلى أنه ليس كل لذة خير إلا أنه مع ذلك فمن غير الجائز أن نقول بأنه اللذات ليست بخير على الأطلاق. وينتقل إلى بيان ما هية اللذة والألم من قول جالينوس. فالألم هو خروج البدن عن حالته الطبيعية فى زمان يسير وبقدار كثير فأن خرج قليلا لم يؤلم وكذلك أن خرج كثيرا ولكن كان خروجه فى زمان كثير.

واللذة هى رجوع البدن إلى حالة الطبيعية فى زمان يسير فأن رجعت قليلا أو كثيرا ولكنه فى زمان كثير ظن بأنه كان ثمة ألم، ولم تعقبه لذة. ويعرض قول أرسطوا أن اللذة تكون فى طبيعة حساسة كما جاء فى «ريطوريقى» : اللذة حركة تكون بغته فى طبيعة الشئ نفسها، قال : وأما الحزن والأذى فبخلاف ذلك. ويعرض لمجموعة من الأقوال التى جاء بها القدماء فى تعريف اللذة ونقض أرسطو لهم ثم يذكر تعاريف أرسطو الخاص للذة. «فاللذة نهاية كمال أفعال الحى الطبيعية التى لا عائق فيها حتى تكون مقرونة بالسعادة، موجودة بوجودها ولا تكون هى السعادة».

٤ ـ ثم ينتقل بعد ذلك للحديث عن السعادة القصوى ما هى وكيف تكتسب من قول أفلاطون الذى يحددها بأنها استكمال الإنسان صورته وهذا يتم بالعلوم الحقيقية، ثم يتناول السعادة العقلية وهى القصوى وكيف تحصل فيما يرى أرسطو، فالسعادة العقلية فعل عقلى للنفس، والخيرات التى تقوم بهذه السعادة هى التى تختص بها النفس الناطقة النظرية وهى : العقل والعلم والحكمة، ويناقش كيفية أكتساب هذه السعادة، وهل يجوز أن تكتسب السعادة القصوى من غير أن تكتسب السعادة الدنيا، ويذكر الآفات المانعة من السعادة القصوى ومن استتمامها.

من الواضح أن العامرى هنا يتابع أرسطو متابعة دقيقة للغاية خاصة المقالة الأولى والعاشرة من الأخلاق، إلى نيقوماخوس وهو يعتمد اعتمادا كبيرا على شرح فرفوريوس لها حيث يذكره فى هذا القسم خمس مرات لبيان وتوضيح وتفسير عبارات أرسطو، كما يستعين به فى غير هذا القسم.

٥ ـ وينتقل العامرى فى القسم الثانى من السعادة والإسعاد إلى الحديث عن الفضيلة، وهو فى هذا يتابع أرسطو الذى يتناول الفضيلة فى المقالة الثانية من نيقوماخيا، وهذا القسم من أطول أقسام الكتاب، ويشغل أكثر من مائة صفحة من المصورة (ص ٦٨ ـ ١٧٢) ، والحقيقة أن العامرى لا يعرض فقط للفضيلة والرذيلة بل يتناول الفضائل المختلفة ومضاداتها حسب البيان الأرسطى مثل : العفه، الحرية، المتلاف، النذالة، ويعرض للحريص، الغنى، الرفيع الهمة، الدنئ الهمة، المتبذخ، محب الكرامة، المتصلف المتكبر، الوضيع. ويبين الحياء، القحة (الخلاعة) الوفاء، الشجاعة، النجدة، الجبن، التقحم، الهم، الرحمة، الحسد، الشماته، الغضب، الحلم، البغضة، المحبة. فيذكر الفضيلة وأقسام الفضائل، قال أرسطوطاليس معنى الفضيلة يختص شئ من بين ما هو مساوله بزيادة أسم الجودة (ص ٦٩) والإنسان الفاضل على غيره من الناس بخلقه أو بفضله هو الذى يكون لخلقه أو لفعله زياده على خلق غيره بالجودة، والجودة إنما تكون لزيادة فطنه له على غيره ».

والفضائل قسمان : خلقية ونظرية. الخلقية كالطهارة والعفة والنجدة، والنظ ية

كالعلم والعقل والحكمة، ويعرفها العامرى تعريف أرسطو فالفضيلة هى : توسط بين رذيلتين، وهى حال لأزمة بأرادة فى توسيط مضاف إلينا محدود بالقول. قال والتوسيط المضاف إلينا إن التوسط ليس واحد لنا جميعا، لكن لكل واحد منا وسط خاص لا يزيد عليه ولا ينقص منه. والرذيلة حال لازمة إلى زيادة على الوسط المضاف إلينا أو نقصان.

والفضائل والرذائل مكتسبة وهى ليست لنا بالطبع، ولكنها فينا بالطبع، قال أرسطو : وهى فينا بالطبع، وما هو هكذا فإنه بالقوة أولا، ثم يظهر بالفعل بسبب يخرجه إلينا. ويوضح لنا العامرى كيف تكتسب الفضائل والرذائل. قال أبو الحسن : السبيل فى أكتسابها إخراجها من القوة إلى أن تحمل بالفعل وذلك عن طريق الأفعال.

٦ ـ ويعرض لنا بعد ذلك بالتفصيل الفضائل المتعددة التى شغلت الفلاسفة العرب المسلمين كثيرا، كما نجد لدى يحيى بن حدى، ومسكوية، والرازى (أبو بكر) ، الأصبهانى، والغزالى. ويبدأ العامرى الحديث بالعفة، وهى التوسط فى شهوات البطن والفرج، وهى لا تكون فى جميع اللذات لكن فى اللذات التى تكون باللمس، ويعرض للفرق بين العفيف وبين الضابط، الأول هو الذى لا يشتهى ما لا يكون موافقا للصحة ولجودة التدبير، أما الضابط فله شهوات رديئة لكنه يضبط نفسه عنها. ثم يتناول الشره واللاضابط، الشره الذى يشتهى الزيادة على ما ينبغى أو على الوجه الذى ينبغى والشره ردئ الأختيار، وهو لا عفيف. ويفيض فى بيان أن الشره مع هربه من الأذى غير متخلص منه وأن العفيف مع محبته للذه واصل إلى للذه. ويفيض فى عرض آراء فى الحض على العفة من قول سقراط وأفلاطون وأهل الحكمة : فيثاغورس ،برقلس ،الإسكندر وهوميروس.

ويتناول الحرية وهى توسط فى أعطاء الأموال وأخذها، وذلك بأن يأخذ على ما ينبغى، وبمقدار ما ينبغى، وعلى الوجه الذى ينبغى فإنه إذا كان الإعطاء للفضيلة لم يجز أن يأخذ إلا على الفضيلة.

والمتلاف هو الذى يزيد عطاؤه على أخذه، ويحق تسميته متلافا لأنه إذا زاد العطيه ونقص من الأخذ لم يبق عنده ما يحتاج إليه فيؤذيه ذلك إلى التلف.

والنذل الذى ينقص عطاؤه ويزيد أخذه، وهو الذين يمنح المستحق أولا يعطى أذا أعطى بمقدار ما ينبغى وعلى الوجه الذى ينبغى، قال : وانه يأخذ من حيث لا ينبغى، وعلى غير الوجه الذى ينبغى، ويأخذ مما لا ينبغى، وما لا ينبغى، وذلك بأن يأخذ من الأنذال وأن يأخذ الأشياء الخسيسه.

ويعرف الرفيع الهمه بأنه يزيد على ذى الحرية بكثرة ويعظم ما ينفق، وهو لا يفحص بكم تكون رغبة فى قلة النفقة لكن كيف تكون رغبة فى الجودة.

والمتبذخ ينفق فوق قدر الأمر الذين ينفق فيه، وذلك لأنه ينفق فى الأشياء الحقيرة النفقات العظيمه، قال : وليس يفعل ما يفعل بسبب الجميل لكن بسبب الفخر والذكر.

وكما أن فى أخذ المال وأعطائه زيادة ونقصان وتوسط ،كذلك فى محبة الكرامة، والزيادة والنقصان ذميمتان، والتوسط هو المحمود.

والتكبر هو أن يرفع نفسه عن مقدارها فيطلب من الكرامة بما لا يستحقها.

والحياء وهو فضيلة أفاض فى ذكرها يحيى بن عدى، وابن حزم، والغزالى، والأصبهانى، والعامرى، وهو فضيلة الزيادة فيها الخجل والنقصان القحة والخلاعه.

والشجاعة وهى فضيلة أفاض فى ذكرها فلاسفة الأخلاق، وهى المحافظة على ما أوجبته السنه فى الشدائد والأهوال وعند اللذات والشهوات وعند الغضب، وذلك بأن تتصف فى الأهوال والألام إذا وقع فيها، وفى اللذات والشهوات إذا تمكن منها، وعند الغضب اذا هاج على ما توجبه وتأمر به السنة.

ويعرض العامرى لأقوال أفلاطون فى الشجاعة وبيان أرسطو للأسباب المولدة للشجاعة، ويميز بين المتشبهين بالشجعان والفصل بينهم وبين الشجعان.

ويعرض لأقوال أهل الحكمة فى النجده والجبن والتقحم والهم، وهو تحرز الإنسان بما يناله من الشر وفى هذا توسط وزيادة ونقصان ويعرض للفرق بين الهم والمخافة، وبين وجه العلاج فى إزالة الهم وهو موضوع تحدث فيه أرسطو وأفلاطون والكندى ومسكوية، ويفيض فى بيان الحيل فى إزالة الهم (ص ١١٧ ـ ١١٩).

والرحمة وهى تحزن بما يصيب الغير من الشر.

والحسد وهو تحزن الإنسان بخير ناله غيره. ويعرض للواحق(١) الحسد وما جاء حوله من كلام أهل الحكمة.

والغضب، وهو تحزن من الأستهانة به أو بمن يتصل به أو بما يتصل به مع التشوق إلى الأنتقام. ويعرض للبنايات التى يجب أن يخف فيها الغضب وكلام الحكماء (أفلاطون والكندى) فى الغضب.

والحلم وهو ما ترك الأنتقام مع قدرة عليه. ويعرض لقول أفلاطون فيه : مركب الحلم التأنى وعلاجه الصبر فإن لم تقرن أحدهما إلى الأخر لم يثمر، ويزيد فى بيان الحيلة فى إكتساب الحلم. ومنثور أهل الحكمة مثل : ذيوجانس وسقراط وأفلاطون فى الحلم.

ويعرض للبغضة ما هى ويحددها فى ثلاثة : الشر والمؤذى والضار، ويتناول فواعل البغضه، والفرق بين الغضب والبغضه.

ويأتى الحديث عن المحبة، وهو موضوع أثير فى الكتابات الأخلاقية العربية الإسلامية، أشار إليه التوحيدى ومسكوية، وابن حزم وغيرهم بالإضافة للصوفية ويخصص له العامرى الصفحات الطويله التى أفاد منها الأصفهانى والغزالى فيما بعد. (راجع صفحات ١٣٥ وما بعدها)

فالمحبة توجد للأنفس كلها، ويعرض للمحبة ما هى وأقسام المحبات، والفرق بين المحبة والصداقة، وإن المحبة ضرورية فى الحياة وأن أكثر المحبات طبيعية موضحا لما كانت المحبة الطبيعية طبيعية ولواحق المحبات وينتقل من المحبة إلى الصداقة، ويناقش هل السعيد يحتاج إلى الأصدقاء وفواعل الصداقة وكلام أفلاطون، وأرسطو، والأسكندر، وجالينوس وغيرهم فى الصداقة. وتحتاج أقوال العامرى فى الصداقة والمحبة مقارنة مع ما جاء لدى مسكوية فى تهذيب الأخلاق من أفكار حولهما.

ويتناول المعاشرة وإنها ضرورية فى الحياة موضحا المعاشرة ما هى وما يجب للآباء

والأمهات من حق العشرة وبيان المحمود والذميم منها.

والكبير النفس وهو الكامل في الفضائل وهو زين لها؛ لأن له من كل فضيله ما نظم له من كل نوع من الجيزأت.

ويختتم العامري هذا القسم الثاني الذي يدور حول الفضائل بالوصايا الجامعة، وهو قسم يعرض للفضائل الأخلاقية على النمط اليوناني الذي انطلق أساسا من أفلاطون من أشارات دائمة إلى أرسطو وكثير من الحكماء اليونان إضافة إلى تناول الفلاسفة المسلمين السابقين على العامري لهذه الفضائل.

٧ - وفي القسم الثالث من الكتاب ينتقل العامري من الحديث عن السعادة إلى الإسعاد «نريد أن نبين في هذا القسم الإسعاد وطريقته، وما يقوم به ويفسد منه، وسبيل الأحتراز مما يشبط عنه، ووجه العلاج فيما ينكب منه» (ص ١٧٣). والإسعاد هو تشويق السائس المسوس إلى ما يسعد به، وذلك هو اجراء المسوس بالتدبير السديد إلى الغرض الذي أقامته السنة في السياسة. والغرض هو تحصيل صلاح الحال لكل واحد من الناس بقدر ما يمكن فيه في وقته ويبين العامري أن المقصود بالإسعاد هو السياسة في قوله «كيفية الإسعاد إنما هي كيفية السياسة» (ص ٢٠٠) والأخلاق مرتبطه بالسياسة، والسعادة بالإسعاد.

وقد إستفاد الفلسفة المسلمون من واقعهم ودينهم مع أفادتهم من اليونان السابقين عليهم لذلك لم يكن الفيلسوف الإسلامي السياسي أن يغفل الشريعة وأحكامها وكان لا بد أن يتأثر الفكر الفلسفي السياسي بما توصل إليه فقهاء الإسلام ومتكلموه، وتأثر الفكر السياسي الإسلامي بالتراث الأسلامي اليوناني واضح كل الوضوح، وكان أعظم تأثرهم بفلسفة أفلاطون حيث كانت غاية السياسة عندهم هي تحقيق السعادة في الدنيا والأخره على نحو ما ذكر الفارابي وكذلك العامري فألف مؤلفيه تحصيل السعادة والتنبيه على سبيل السعادة - وقد وجدوا في مؤلفات أفلاطون السياسية الجمهورية والقوانين كما وجدوا في كتب الأخلاق الأرسطيه ما يحقق هذه السعادة فأرتبطت الأخلاق بالسياسة، كما أرتبطت بالشريعة وبما نص عليه الوحي»[١٤].

ويخبرنا العامرى أن طريقة الإسعاد هى السنة المسنونة. فمن خالف السنة لم يصل إلى السعادة. والسعادة هى أن يتخلص من الشرور، وأن يحيى مدة حياته الحياة التى هى الأفضل. ونريد أن نشير إلى أن المقصود بالسنة هو الناموس عند أفلاطون. ويبين لنا العامرى أن الطريق واحد وأنه ليس يجوز أن يكون أكثر من واحد وأنه متبع لا مخترع. ويبدو أنه مثل أفلاطون تماما فى التأكد على أهمية رجل السياسة فالسنة (النواميس) لا تكفى بمفردها دون السياسى السنة غير نافعة بذاتها من دون السياسى» (ص ١٨٣) ويتناول فى فقرة طويلة «أن السائس ضرورى بالطبع» ويخصص الفقرة التالية للقول فى صفة السائس، وهو يتابع أفلاطون والفارابى - خاصة الأخير - الذى يخصص فصلا هاما فى أراء أهل المدينة الفاضلة، هو الثامن والعشرون للحديث عن «خصال رئيس أهل المدينة الفاضلة» سواء الخصال الفسيولوجية مثل أن يكون تام الأعضاء، جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له، جيد الحفظ، جيد الفطنة. حسن العبارة، محبا للتعليم، غير شره فى المأكول والمشروب والمنكوح وبعد أن يعدد هذه الخصال يرى أن «اجتماع هذه كلها فى إنسان واحد عسر»[١٥]. ويأتى الفارابى بنظرية يخالف فيه أفلاطون والسابقين هى أمكانته قيام أكثر من واحد لرئاسة المدينة يقول :

إذا لم يوجد إنسان واحد إجتمعت فيه هذه الشرائط، ولكن وجد إثنان إحداهما حكيم والثانى فيه الشرائط الباقية كأناهما رئيسين فى هذه المدينة. فإذا تفرقت هذه فى جماعة وكانت الحكمة فى واحد، والثانى فى واحد، والثالث فى واحد والرابع فى واحد.... وكانو متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل».

ويناقش العامرى أقوال الفارابى دون التصريح بأسمه بقوله، بعض الحدث من المتفلسفين فى فقرة بعنوان «هل يجوز أن تنظيم رئاسة واحد برئيسين» قال أبو الحسن : ما قاله هذا الأنسان لا معنى له ولا يجوز أن يكون الرأس أكثر من واحد وإنما الرئاسة بالرأى فمن لا رأى له لا يستحق الرئاسة . وإذا وجد حكيم لا قوة له كان السبيل فيه أن تعصب به الرئاسة »[١٦]. ويستعين بقول أفلاطون فى أنه لا سبيل إلى إستقامة

السياسة إلا بالرئيس الراسخ فى الحكمة لتأكيد قضيتة ضد الفارابى فالرئيس إذا لم يكن فاضلا فإنه لا ينفع ويضر مع ذلك المضرة العظيمة من قبل أنه يفسد الرعية .

ويتناول العامرى فى فقرة هامة «القول فى كيفية الإسعاد» ويرى أن العلة التى من أجلها يسوس السائس إنما هى تحصيل السعادة للمساس ويقدم عدة قواعد(قوانين) لبيان وتوضيح مهمة ودور الحاكم أو السائس، فليس الواجب على السائس أن يصرف عنايته إلى التصرف بل إلى حسن التصرف والأنتقال بالرعية من النزاع إلى الأئتلاف.

٨- ولا يكتفى العامرى فى حديثه عن السياسة بنقل وعرض وشرح أقوال اليونان، وفى مقدمتهم أفلاطون - الذى يعتمد عليه كثيرا هنا - وأرسطو، بل يواصل القول فى كيفية السياسة «وبيان المعنى الذى جعل الله الملوك له من كلام الفرس» مستشهدا بـ «إنوشروان» إلا العامرى - كما كتب رضوان السيد رغم نقله عن الفكر اليونانى والفارسى. لا يطبق مقولاتهما ولا يتبنى آراءهما وذلك حين يعرض فى دراته « ابن سينا المفكر السياسى والأجتماعى» فهو يوضح تمايز تفكير العامرى السياسى والأجتماعى عن تفكير ابن سينا الذين يريد أن يقيم دولة بالمعنى المفهوم من ذلك عند اليونان والفرس والبيزنطين يقول «إن ابن سينا يبقى فى هذه المسألة بالذات واضح التأثير بفكرة الدولة والفكر الطبقى الإغريقى»، هذا فى حين كشف العامرى مدى تناقض هذا الفكروالفكر الإيرانى القديم مع التجربة الإسلامية عندما قال «فى الإعلام» «...كانو يحرمون على رعاياهم الترقى من مرتبة إلى مرتبة، وفى ذلك ما يغوق التراكيب السوية عن كثير من الشيم الرجبة»[١٧]. وضح فى حديثه عن أقسام الرعايا مخالفته لتقسيم أفلاطون الذى يقسم إلى ثلاث فئات تماثل النفوس المختلفة، العقلية والغضبية والشهوية وهم : الحكام والحرس وطبقة العمال. بينما يرى العامرى أن الرعايا أربعة أقسام : أولهما أ هل الدين وهم أصناف الحكام والعباد والنساك والمعلمون، وقسم المقاتلة وهم فرسان رجاله (مشاه)، والقسم الثالث الكتاب : كتاب الوسائل والخراج، والرابع الخدم وهم الزراع والرعاة والصناع والتجار.

ويسترسل أبو الحسن محمد بن يوسف فى بيان أنواع السياسات ويحددها فى خمسة، أولهما السياسة الكلية، والمقصود بها السياسة الشاملة لجوامع الكليات وهى التى تقول بأن الناموس الأجل تولى أحكامها وأتقانها، والثانية: السياسة الملكية وهى التى يسوس بها الملك رؤساء المدن، والثالثة : المدينة وهى التى يساس بها سكان المدينة والرابعة : البيئة وهى التى يتولاها رب كل منزل فى أهله والخامسة، هى السياسة البدنية وهى التى تجب على كل واحد فى بدنه ونفسه، ويتضح من هذا التقسيم تمايز وإستقلال أنواع السياسات عند العامرى عنها عند أرسطو الذى يقصرها على أنواع ثلاثة تقابل العلوم العملية الثلاثة، سياسة الرعية وأفراد المدينة (علم السياسة) وسياسة المرء لأهل منزله (علم تدبير المنزل)، وسياسة لنفسه وسلوكه (علم الأخلاق)، فالسياسة الأولى هنا سياسة إلهية والثانية تتجاوز تنظيم الحاكم لأمر الدولة (المدينة ـ الدولة) إلى سياسة ملكية يسوس بها الملك رؤساء المدن وهو تصور لم يصل إليه المنظرين اليونان الذى اكتفوا بالمدينة، وهى تقابل السياسة الثالثة عند العامرى (المدينة) والرابعة أقرب إلى «تدبير المنزل» والسياسة البدنية تعد هى الأخلاق أو جزء منها.

وعلى هذا يقسم العامرى السياسة تقسيما آخر ثنائيا يختص بالرئيس والمرؤوس، ويقدم تقسيما ثالثا للسياسة إلى عامية وخاصية الأولى التى يساس بها الجميع، وتقسم إلى قسمين : سياسة السلم، وسياسة الحرب، وكل منهما تنقسم إلى أقسام. والثانية تنقسم إلى أقسام بحسب حال الساسين والأغراض، فهناك سياسة الأولاد والنساء والصناع، والحفظة (الجند). ويعرض بعد ذلك لكيفية السياسة «وهى الحيلة فى اجترار الناس إلى طريقة السعادة» (ص٢١٢).

٩ـ وينقلنا العامرى إلى موضوع هام شغل الفلاسفة اليونان والمسلمين لا يتم الحديث عن الأخلاق والسياسة بدونه، وهو موضوع العدل «فالعدل طباعى وضرورى فى الحياة » ويتابع فيلسوفنا كل من أفلاطون فى الكتاب الأول من الجمهورية، وأرسطو فى المقالة الخامسة من الأخلاق، إلى نيقوماخوس، فالعدل هو المساواة والجـ..

اللامساواة، أو هو المماثلة على قدر المناسبة، ويعتمد قول أفلاطون أن العدل إنما هو أعتدال قوى النفس.

وفى حديثه هذا عن العدل يفيض فى بيان الجور والعلة التى من أجلها يحكم الجور بالعظم والأسباب الباعثة على الجور، والدالة عليه من أجل أن يبين لنا شرف العدل وعلو الأنتفاع به وخساسة الجور وعظم المضرة به، ويربط بين العدل والسعادة فالعادل هو السعيد المغبوط فى الدنيا وهو الفائز برضوان الله فى الآخرة. ويضيف العامرى إلى آراء أفلاطون وأرسطو فى العدالة «ذكر أشياء جاءت فى العدل عن النبى وأصحابه» بحيث يهيئ القارئ العربى لتناول تفصيلات الآراء فى السياسة فى الأقسام الباقية التى تكون الجزء الثانى من الكتاب.

١٠- ويعرض العامرى لأصنافه المدن وأقسام الرئاسات (الحكومات) وعلل الفاسدة منها فى القسم الرابع من كتابه فهو يتناول فى بداية هذا القسم أقسام الرئاسات مستعينا كما يخبرنا بأقوال أفلاطون فى النواميس، فالرئاسة إما أن تكون طبيعية وإ عرضية. الطبيعية منها رئاسة الآباء والأمهات على الأولاد، ومنها السادة على العبيد وهو ما لا نوافق عليه فالرق ليس طبيعى فى البشر ومنها رئاسة الرجال على النساء، والكبار على الصغار، والنجده على الضعفاء، والفاضل على الناقص، والعالم على الجاهل. والعرضية ما تكون بالتغلب والحيلة كأن يكون العبد حرا، وهو يعرفها بالسلب.

فجميع الرئاسات المضادة لما ذكرناها عرضية برئاسة الأولاد على الآباء والأمهات.

ويقسمها إلى ثلاث أنواع : عامية، خاصية، ومتوسطة : الأولى مثل رئاسة الملك، والخاصية مثل رئاسة الرجل على بدنه، والمتوسطة الرئاسة على المحلة وعلى القرية، ويقسم الرئاسة أيضا تقسيم قيمى أخلاقى فالرئاسة أما أن تكون شريفة أو خسيسة، ويبين أسباب شرف الرئاسات.

ثم يعرض لأقسام الرئاسات «أنواع الحكومات»، وتكونها وفسادها حسب قول أرسطو وهى ثلاث أنواع : الأولى الملك وهو يبغى الخير لمن هو تحت رئاسته وتتخذ شكل الحكم الفاضل الذى يكون ذو كفاية فى جميع الخيرات، والمتغلب الذى يسعى إلى

خير ذاته فى جميع الأمور، والنوع الثانى هو حكم الأرستقراطية ويتخذ أيضا شكلين الأولى رئاسة الأخيار وغرضهم أن تكون خيرات المدينة مقسومة على الأستيهال والعدل والأوليجارشية (لم يذكر الاسم) إنما سماها رئاسة القلة أو القليلين وهم الذين يجعلون خيرات المدينة أو أكثرها لذواتهم. والنوع الثالث يطلق عليه رئاسة الكرامة أو رئاسة العامة، ويرى إنهما متقاربان وهو يقصد برئاسة العامة الديمقراطية والتى أسماها الفارابى الجماعية، وهو يعلى من شأن النوع الأول ويحط من شأن الثالث.

وهو يصور هذه الرئاسات فى صورة مجازية مثما يفعل أفلاطون - رغم قول «قال أرسطو» حيث تشبه رئاسة الملك رئاسة السادة على العبيد، والكرامة رئاسة الأخوة لأنهم متشابهون.

ويبين لنا الأحوال التى تنقلب فيها الرئاسات من قول أفلاطون ويقدم ما يمكن أن يطلق عليه فلسفة تاريخ الحكم وتطور الحكومات، حيث نجد خمسة أنواع للحكومات، واحدة منها صحيحة والباقى فاسدة الأولى هى رئاسة الملك (الحكومة الفاضلة) والملك هو المحب للحكمة، وغرضه إسعاد رعيته ويشير إلى الأسطورة التى يبين فيها أفلاطون قسمه الناس إلى طبقات ثلاث حسب المعدن الذى مزج بهم أثناء خلقهم الذهب أو النحاس أو الرصاص، فلو لم يكن الملك ذهبا خالصا لتحول إلى الشكل الثانى من الحكم إلى التجبر والتكبر لإفراطه فى محبة الكرامة، ومنها ينتقل إلى الشره والدناءة والحرص على جمع المال، وما يوجد شئ أسرع أستحالة كما يخبرنا من أستحالة الرجل الشاب المحب للكرامة إلى محبة المال.

ويوضح العامرى أن هذه التحولات تحدث فى عدة أجيال من الحكام وتحدث أيضا فى مراحل حكم حاكم واحد. والنوع الرابع تنتقل فيه الرئاسة من الفرد إلى الجميع الكثير وغرضهم الحرية والخلاص من التعبد للسنة حتى يفعل كل منهم ما يشاء، وتنتقل هذه الرئاسة بعد ذلك إلى الطغاة أو الطاغية الذى يطلق عليه العامرى المتغلب. وغرض المتغلب فى الجملة ما هو خير ذاته، وهو شر الجميع وبه يكون خراب العمارات وإرتفاع البركات وقلة الأموال وكثرة العبرات.

ويعود العامرى فى الفقرة السادسة والسابعة من الفقرات الثلاث عشرة المكونة من السعادة والإسعاد للحديث مرة ثانية «لاستيفاء القول فى صفة المتغلب» و «حكمة وزير المتغلب »، وهو يعرض للمتغلب، ويقدم لنا تفسيراً سيكولوجيا للحاكم المستبد وصفاته والحقيقة أن الصفات التى يقدمها له تجد صدى معاصر عند فيلسوف القوة الذى يحدثنا عن أخلاق السادة والعبيد ويمكننا أن نقارب بين ما قدمه نيتشه فى حديثه عن أخلاق السادة، وقول العامرى فى صفات المتغلب «فالمتغلب عبدا بالحقيقة وأن ظن به أنه ملك لأن شهواته قد استعبدته وهواه قد ملكه، وهو فقير بالحقيقة وأن ظن به إنه غنى. وهو يعرفه - بتعريفات قريبة الشبه من قول نيتشه - بأنه يبغض السنن كلها، ويقلب الفضائل بأن يعلى الرذائل عليها، وذلك لأنه يسمى الحياء حمقا والعفاف جبنا والأقتصاد نذالة وقلة مروءة، ويسمى الحلم ضعفا، والعدل سلامة ناحية، والجور حسن فطنة» (ص٢٦٢).

فى بيان «حكمة وزير المتغلب وصفته» يقدم العامرى تحليلا سيكولوجيا لنفسية الأنتهازى الوصولى وخصائص تفكيره وأفعاله. فليست الحكمة عند من يريد أن يحظى عند المتغلب إلا معرفة ما يقرب به هواة، وذلك بأن يعرف ما يرضيه ويؤنسه، وكيف ينبغى أن يدنى منه، وأن يبعد عنه، وبأى شئ يستدرك رضاه إذا غضب وإنه للرغبه فى التهرب إلى المتغلب يسمى جميع الأشياء بحسب موافقته فيسمى ما يحبه خيرا وإن كان شرا، وما يكرهه شرا وإن كان خيرا، أو يسمى الجور عدلا والعدل جورا.

ويعرض العامرى للسبب المولد للفساد ليبين لنا كيف يحدث الفساد ويرجع ذلك إلى: عدم الجدية (الهزل) والشهوة واللذة وارتفاع (غياب) العدل، ويلخص ذلك فى قوله علامة الإقبال، إقبال الرأى وعلامة الإدبار إدبار الرأى، وحين ينتهى من ذلك يعرض للموضوع الهام الثانى فى هذا القسم، وهو أقسام المدن.

١١ - يتناول العامرى المدن المختلفة بادئا بالمدينة الفاضلة وهى التى تكون الغلبة فيها لأهل الفضيلة، ويذكر من المدن الأخرى المدينة الخسيسة، وهى التى تكون الغلبة فيها لأهل الحكمة، وهى نفسها المدينة الفاضلة عند أفلاطون والفارابى - ومقابلها

المدينة الجاهلية وهى التى لم يعرف أهلها شئ من العلوم الفاضلة.

ويرى أن المدينة قد تكون شقية وقد تكون سعيدة، وقد تكون عفيفة، وقد تكون شرهة، وقد تكون نجدة، وقد تكون جبانه. والخلاصة أن صفات المدن تكون على صفات أهلها وبمقارنة أنواع المدن هنا وتلك التى ذكرها الفارابى نجد العامرى يغفل ذكر المدينة الضرورية، وهى التى قصد أهلها الأقتصار على الضرورى، والمدينة البدالة وهى التى قصد أهلها أن يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ومدينة الكرامة، وهى التى قصد أهلها على أن يتعاونوا على أن يصيروا ممدوحين معظمين، ومدينة التغلب وكل أقسام المدينة الجاهلية، ثم هناك من مضادات المدينة الفاضلة أيضا المدينة الفاسقة، والمبدلة والضالة.

يكتفى العامرى بتلك القسمة الثنائية بين المدينة السعيدة والشقية، ويعرض لكل منه إجمالا. ويتناول صفة المدينة الشقية دون أن يحدد لنا سبب شقائها مكتفيا بالقول أنها مدينة أهل الزيغ والتغلب، وأنها ليست مدينة واحدة لكن مدنا كثيرة. ويعرض لنا بعد «القول فى صفة المدينة الشقية »، ومقابل الحديث عن هذه المدينة الشقية يعرض لصفة المدينة السعيدة على وصف أفلاطون، الذى يربط بين السعادة وصفات الحكمة والنجدة والعفة. ويحدد لنا موقعها أن تكون بعيدة عن البحر، وهى مدينة واحدة، وهى المدينة الحكيمة التى يكون فى رؤسها الحكمة، والحكمة تحصل عن طريق إكتساب الأخلاق الحسنة والعلوم المختلفة، وفى مقدمتها العلوم الرياضية التى يعددها لنا: العدد (الحساب)، والمساحة، والنجوم، والوسيقى، ويضيف إليها علم المنطق، والجدل، ومعرفة السنن المرسومة، والأمور الجميلة.

ويناقش العامرى هل هذا التصور للدولة المثالية أو المدينة الفاضلة مجرد خيال عقلى أم أن لها وجودا يشبه أن تكون هذه المدينة موجودة فى القول فقط فأنا لا نعلمها فى أى موضع من الأرض «قال وقلت : إن لن تكن موجودة فى الأرض فأنا مثالها موجود فى السنة. لذلك يعرض لنقد المدن الحقيقية مستخدما وصف أفلاطون لأخلاق أهل زمانه مستخدما تشبيه قريب جدا من تشبيه ديكارت المشهور «سلة التفاح» قال

أفلاطون وحال ما نعلمه من أخلاق أهل المدن اليوم كحال لوح مملوء كتابة فاسدة، فالواجب أن يغسل غسلا جيدا ثم يملأ كتابة جيدة»

وموضوع القسم الخامس هو سياسة الرئيس لنفسه ولرعيته فيذكر لنا العامرى أنواع السياسة، وأنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام لكل منها فروع وهى : ما يحتاج أن يأخذ به الرئيس نفسه لرعيته، والقسم الثانى ما يجب أن يأخذ به رعيته، والثالث ما يحتاج أن يعلمه فى أمر رعيته. ويناقش السياسات التى ينبغى أن يكون بها الأبتداء، وأنه لا يجوز أن يقوم السائس غيره أن لم يتقوم هو أولا فى نفسه، ثم يبين الآداب التى يحتاج الملك أو السائس أن يأخذ بها نفسه اعتمادا على أقوال اليونان والعرب والفرس، مبينا تفصيل ما ينبغى للملك أن يتولاه مما لا ينبغى له أن يتولاه، وأن السياسه المستقيمه هى التى تجرى على وجهين العنف والرفق والترغيب والترهيب، ومن هنا يتناول العامرى بالتفصيل الجنايات والعقوبات كما يعرض من جهة أخرى لوجوه الإحسان المختلفة.

ويتناول العامرى فى القسم الأخير من السعادة والإسعاد، وهو القسم السادس نصائح وحكم شتى أطلق عليها أسم السبيل إلى تركية الأنفس وإحيائها بادئا بما يجب أن يأخذ به الملك نفسه ورعيته فى معرفتة الله، ثم يعرض للأعتقادات والأسرة والزواج، ويتوقف طويلا أمام التربية والمربى. موضحا العلاقة بين التأديب والسياسة، وبين التربية على الأدب والتأديب معرفا ما هو الأدب ومن هو المتأدب والمؤدب، والغرض من الأدب وأصناف التربية، وتربية الصبيان على الأدب والآداب المختلفة التى يجب أن يربوا عليها.

ويقدم لنا مثلما فعل أفلاطون نظرية فى التربية والعلوم التى يجب أن يتعلمها النشء بدئا من العلوم الرياضية حتى الفلسفة والحكمة، وينتقل من التربية وسياسة الأبناء إلى سياسة النساء ويعتمد فى بيان هذه السياسة على الحكم والمأثورات العربية الإسلامية وأقوال الرسول والصحابة: ومن الأولاد والنساء إلى سياسة الجند فى مساكنهم وعملهم وجراياتهم والأعمال التى يجب عليهم القيام بها.

ويعرض للمشورة والأستشارة ويحذر من الأستبداد مستشهدا بأقوال الرسول فى الحض على الأستشارة، وفى صفة من يستشار، ويفيض القول فى الحض على إقتناء من يستشار وهو الوزير وصفاته وعمله وما يجب عليه إذا استشير، وأن المستشار يجب أن يكون أكثر من واحد. وبعد ذلك يعرض للعمال واختيارهم فالواجب على الملك اختيار عمال الأعمال.

وبهذا ينتهى الكتاب الذى خصصه العامرى للسعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية موضحا، معنى السعادة، والأخلاق، والفضيلة، والخير، والشر، واللذة، والألم، والإسعاد، أى السياسة، وأنواع الحكومات ،وأصناف المدن، وصفات الحاكم، والرعية، وما يجب عليه فى معاملاته المختلفه مع أفراد الرعية.

والعامرى فى كل هذا يستعين بتوجيه الإسلامى والإرث الثقافى العربى الإسلامى الذى توصل إليه الفلاسفة المسلمون عن اليونان والفرس، مضافا إليه أحاديث الرسول وأقوال الصحابة فى دراسة شاملة عن الأخلاق والسياسة توضح لنا أن تهذيب الأخلاق لمسكوية ليس العمل المكتمل الوحيد فى هذا المجال بل يعاصره وربما يسبقه عمل العامرى، الذى كان مصدرا لكثير من أفكار مسكوية، وان الأول لتقديمه لا يزال يستند فى تناوله للسعادة والإسعاد على كثير من النصوص السابقة التى يقدمها لنا فى صياغة محكمة تهدف إلى رقى الحياة الإنسانية مما جعل محمد أركون يجعل منه أحد أصحاب النزعة الإنسانية فى القرن الرابع الهجرى.

الهوامش والملاحظات :

١ - والعامرى موضوع دراستنا كما كتب هنرى كوربان فى «تاريخ الفلسفة الإسلامية» «لم يعرف حق المعرفة فى الغرب حتى الآن» منشورات عويدات، بيروت ١٩٦٦ ص٢٥٢ . وهو مجهول كما أشار كتاب اب تيميه «الرد على المنطقيين» - الذى أطال البحث عن العامرى، فلم يجد له ذكرا فى المصادر المعروفة، ويعلل ذلك بإحتمال تحريف فى أسمه، حيث لا يتصور أن يغفل عنه جميعهم - ابن تيميه : الرد على المنطقيين، ادارة ترجمة السنة، لاهور باكستان ١٣٩٦ هـ ص ٤٤٧ . وهذا ما نجده فى عرض محمد كرد على لمخطوط «السعادة والإسعاد ...» بمجلة المجمع العلمى بدمشق فهو لا يعرف من هو مؤلف الكتاب ص ٥٦٦ «ويوحى الكتاب أنه لمؤلف يونانى أو من أتباع اليونان فى مذهبه» ص ٥٦٣ مجلة المجمع العلمى، دمشق المجلد التاسع، ١٩٢٩، ص ٥٦٣-٥٧٢ .

٢ - قدم محمد كرد على هذه الدراسة ١٩٢٩ وهى تعد من أولى المحاولات فى التعريف بمحتوى الكتاب، الذى عرف - ربما - قبل أن يعرف صاحبه، وإن كان لا يقلل من أهمية هذه الدراسة بعض الملاحظات النقدية على قراءة كرد على لبعض كلمات المخطوط من جهة، وما ترتب على ذلك من أخطاء فى القراءة فرفريوس على أنها لـ «غرنغوريس» ويتناوله على أنه أبو الفرج بن أهرون بن العبرى ص ٥٦٣، ويستنتج من ذلك ويقدم المؤلف على أنه معاصر لنجم الدين الكتابى، وإن الكتاب ألف أواخر القرن السابع أو الثامن من الهجرة فى الوقت الذى ألف فيه الكتاب فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى.

٣ - باول كرواس : مجلة المشرق، ١٩٣٧.

4- F. Rosenthal : stste and Religion According to Abu Al-HASAN AL -AMIRI , The Isiamic quartery Vol.,III N,J,1956 PP. 42-52

٥ - مجتبى مينوفى : الجزء الثانى من «الخزائن التركية» العدد الثالث، السنة الرابعة ص٨٣٥٩ مجلة الآداب - جامعة طهران .

٦ - مينوفى : مقدمة «مصورة» السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية، طهران، ١٩٥٧.

٧ ـ ميـنوفى : مقـدمـة تحـقـيق أورت ك . روسـن لكـتـاب العـامـرى الأمـد على الأبـد : دار الكندى، بيروت، ١٩٧٩، المقدمه.

٨ ـ د. أحمد عبد الحميد غراب : مقدمة تحقيق الإعلام بمناقب الإسلام، دار الكتاب المصرى، القاهرة ١٩٦٧ .

٩ ـ د. أحمد عبد الحميد غراب : العامرى والثقافة الإسلامية، مجلة الكاتب القاهرية العدد.

١٠ ـ د. أحمد عبد الحميد غراب : محاضرات فى علم الأخلاق لطلاب كلية دار العلوم، طبع استنسل ١٩٦٧ ـ ١٩٦٨.

١١ ـ اورت ك . روسن : مقدمة تحقيق الأمد على الأبد، دار الكندى، بيروت ١٩٧٩.

١٢ ـ هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ترجمة نصير مروة، حسن قبيسى . منشورات عويدات، بيروت لبنان، ص ٢٥٢ .

١٣ ـ الموضع السابق .

١٤ ـ محمد أحمد عواد : فلسفة الأخلاق عند أبى الحسن العامرى، رسالة ماجستير، أشراف ا.د. سحبان خليفات، الجامعة الأردنية، عمان ١٩٧٩.

١٥ ـ أ. د. سحبان خليفات : رسائل أبى الحسن العامرى وشذارته الفلسفية دراسة ونصوص، الجامعة الأردنية، عمان ١٩٨٨.

١٦ ـ د. سحبان خليفات : العناصر الأفلاطونية المحدثة فى كتابات العامرى، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية المجلد (١٥) العدد ٣، ص٢٨ - ٦٠.

١٧ ـ أعتمد صاعدا الأندلسى فى كثير من مواضع طبقات الأمم على كتابات العامرى مما يوضح أت كثيرا من أفكار أبى الحسن أنتقلت إلى كتب تاريخ العلم والفكر العربى الإسلامى مثل «طبقات الأمم» ويتضح هذا النقل بمقارنة ما كتبه صاعد عن فلاسفة اليونان صفحات ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٨٢ بأصلها فى «الأمد على الأبد» الصفحات من٧١ حتى٧٤.

١٨ ـ يذكر محقق «نزهة الأرواح وروضة الأفراح» نقل صاحبه الشهرزورى عن مصادر متعددة أولها الأمد على الأبد للعامرى وينقل عنه ص ٤٥، ٤٧ ويذكر ترجمته ص ٣٦٦ ويشير إليه ص ٢٢، ٢٣ . وراجع الشهرزورى : تاريخ الحكماء، نزهة الأرواح وروضة الأفراح تحقيق د. عبد الكريم أبو شويرب جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ١٩٨٨، ومحمد بهجت

الأثرى محقق مقدمة نزهة الأرواح وروضة الأفراح ص ٤٤، الذى يشير إلى إعتماد الشهرزورى على العامرى ص ١٥١- ١٥٤

١٩ - التوحيدى : أخلاق الوزيرين تحقيق محمد بن تاويت الطنجى، مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق ص ٤١٠.

20 - M. ARKOUN, LA Conquete, du Bonheur selon ABU-Lhasan AL Amri, in studia Isiamic paris xxll 1965 pp 55-89.

٢١ - د. عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدى فى كتابه المقابسات، دار الشئون الثقافيه العامة بغداد ط ٣، ١٩٨٦، حيث يبين لنا حجم تواجد العامرى فى المقابسات ودوره وعلاقته بالتوحيدى الذى ينقل عنه رواية اختلط فيها التعليق والسماع، المقابسة (٩٠) وروايتين فى صورة سماعية المقابسة (٤١)، (٤٣) ويلخص إلى أن أبا حيان كان من رواد مجلس العامرى وقد تتلمذ عليه، فالعامرى من أساتذة التوحيدى ص ٢٣٣.

٢٢ - يوضح عبد الرازق محيى الدين فى دراسته «أبو حيان التوحيدى : سيرته واثاره» تتلمذ التوحيدى على العامرى، فقد تطورت ثقافة الرجل على مرور الأيام بدراسته على العامرى فى التصوف والأخلاق ص ٣٤٣، فقد سمع منه فى مسائل الأخلاق والفلسفة الإلهية ص ١٧٣، عبد الرازق محيى الدين : أبو حيان التوحيدى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ط ٢، ١٩٧٩.

٢٣ - أبو حيان التوحيدى : المقابسات نشرة السندوبى القاهرة ١٩٢٩، ينقل التوحيدى فى المقابسة (٢٠) حوار العامرى مع مانى المجوسى، فى «أن النظر فى حال النفس بعد الموت مبنى له العامرى والوهم» ص١٦٥ - ١٦٨ . وهو الموضوع الذى خصص له العامرى كتاب الأمد على الأبد . ويعرض التوحيدى فى المقابسة (٩٠) حكم فلسفية من كلام أبى الحسن العامرى ص٣٠١ - ٣٠٥، وفى «الإمتاع والمؤانسة» يتحدث عن تلميذ العامرى أبى القاسم الكاتب موضحا اهتماماته المنطقية، فهو الذى صنف شرح ايساغوجى وقاطيغورس المقابسات، : جـ١ ص ٣٥ . وأنه قطن الرى ودرس وعلم جـ١ ص ٣٦ ويذكر فى بداية الليلة السادسة عشر كتاب العامرى : «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» وإنه رآه بخط تلميذه أبى القاسم الكاتب وإنه - أى التوحيدى - سمع أبا حاتم الرازى يقرؤه عليه ويصفه بأنه كتاب نفيس وطريقة الرجل قوية ص ٢٢٢ - ٢٢٣ . وينصفه التوحيدى فى الليلة الثانية والعشرين

حين يسأل الوزير عنه فبالرغم من جفاء طبعة «إذا طلبت منه الفن الذى أختص به وطولب بتحقيقه وجد على غاية الفضل جـ ٢ ص ٨٤ . وبعد أن أورد التوحيدى بعضا من كلامه طلب الوزير الأستزاده ص ٨٥ أنظر حديثه عنه ص ٨٥ - ٨٨ . ويوضح أهتمامه بالتصوف، له كتاب فيه، شحنه بعلمنا وإشارتنا جـ ٣ ص ٩٤ - ٩٥.

٢٤ ـ مسكويه : الحكمة الخالدة تخقيق عبد الرحمن بدوى، القاهرة «وصايا العامرى وآدابه» ص ٣٤٧ - ٣٧٦ حيث ينقل لنا الفصل الأول من الأمد على الأبد ص ٣٤٧ وما بعدها . وينقل من نهاية كتابه «النسك العقلى» وينقل عن كتبه الأخرى . قارن ما جاء فى الحكمة الخالدة ص ٣٤٨ - ٣٤٩ مع المقابسة (٩٠) ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

٢٥ ـ التوحيدى : الإمتاع والمؤانسة جـ ١ ص ٣٠٣.

٢٦ ـ يبين عبد العزيز عزت فى دراسته عن مسكويه تميزه فلم يأخذ عن أستاذ معين مستشهدا بقول التوحيدى الذى ذكر أن العامرى قطن الرى ولم يأخذ عنهم مسكوية ص ١١١،٨٧. ثم يعود ويذكر من أخذ عنهم مسكويه فى الفلسفة وتأثر بهم لكنه لم يذكرهم إنما أشار إليهم غيره فى كتبهم وهم : يحيى بن عدى، وعيسى بن زرعه، وابن الخمار، والعامرى ص ٩٧ ويضيف عزت : «أما عن العامرى الذى يتحدث التوحيدى عن إهمال مسكويه له وعدم أهتمامه له وعدم إهتمامه بدروسه وفلسفته، وعدم لقائه أبان مروره ببغداد فقد كان من مصادر مسكويه الذى أهتم بالعامرى على العكس من قول التوحيدى فمسكويه فى واقع الأمر فعل عكس ذلك مما يدل على تحامل أبى حيان عليه، راجع عزت ص٩٩-١٣٣.

٢٧ ـ الشهر ستانى : الملل والنحل .

٢٨ ـ هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية، الفصل الخامس ص ٢٥٢.

٢٩ ـ الكلاباذى : التعرف لمذاهب أهل التصوف، نشرة محمود أمين النواوى ط ٢، ١٩٨٠، مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ص ١٠٦.وهذا يؤكد الجانب الصوفى لدى العامرى الذى نقل الكلاباذى عن كتابه «منهاج الدين» وهو ما أشار إليه التوحيدى وإلى تصنيفه فى التصوف، الإمتاع والمؤانسة جـ ٣ ص ٩٤ - ٥٩.

٣٠ ـ روزنتال : مناهج علماء المسلمين فى البحث العلمى . ترجمة أنيس فريحة الدار القومية للكتاب، بيروت، ط ٤، ١٩٨٣، ص ١٤٨

٣١ ـ د. عبد الرحمن بدوى : مقدمة تحقيق الترجمة العربية القديمة لكتاب أرسطو الأخلاق

إلى نيقوماخوس، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩، ص ٢٦.

٣٢ ـ د. سحبان خليفات : مقدمة تحقيق التنبيه على سبيل السعادة للفارابى منشورات الجامعة الأردنية، عمان ١٩٧٨، الفصل الثالث ص ٨٩ وانظر مقدمة تحقيقه لرسائل العامرى وشذارته الفلسفيه.

٣٣ ـ المصدر السابق، مقدمة تحقيق التنبيه ص ٩٠.

٣٤ ـ نفس المصدر صفحات : ٧٤،٧٣، ٧٨ ،٨٠، ١٠٣.

٣٥ ـ نفس المصدر صفحات ٣٦، ٣٧، ٤٦.

٣٦ ـ د. سحبان خليفات : مقدمه تحقيق رسائل العامرى وشذراته الفلسفية ص ١٢٥.

٣٧ ـ المرجع نفسه ص ٣٧٥.

٣٨ ـ مينوفى : مقدمة نشرة السعادة والإسعاد للعامرى.

٣٩ ـ د. رضوان السيد، تعليقاته على كتاب الماوردى : تسهيل النظر وتعجيل الظفر فى أخلاق الملك وسياسة الملك، المركز الإسلامى للبحوث. بيروت ١٩٧٨، ص ١٠٩.

٤٠ ـ يبين لنا بدوى فى حديثه عن الشواهد والنقول عن «نيقوماخيا» عند الفلاسفة المسلمين وينقل ما ذكره العامرى فى «السعادة والإسعاد» فى باب كبير الهمة، أنه لا فصل البتة بين أن يفحص فاحص عن الهيئة وبين أن يفحص عن الذى له الهيئة . العامرى : السعادة والإسعاد ص ٢٠١، ويبين موضع ذلك فى النص اليونانى «فهذا النص ورد فى نيقوماخيا» م٤ ف٧وص١١٢٣ ب من النص اليونانى، وفى ترجمة إسحق بن حنين التى نشرها بدوى ص ١٥٣، وقد وردت على الشكل التالى «لا فرق بين أن يكون فى نظرنا فى كبر أو فى الكبير النفس» ويستنتج من ذلك أى الأختلاف فى ألفاظ النصين، وجود ترجمة عربية ثانية مفقودة نقل عنها العامرى، ويدلل على إمكانية وجود مثل هذه الترجمة الثانية.

٤١ ـ العامرى : الأمد على الأبد ص ٧٥.

٤٢ ـ د. عبد الرحمن بدوى : أفلاطون فى الأسلام، دار الأندلس ط٣. ١٩٨٢ ـ قارن ما ينقله العامرى عن محاورة السياسة، راجع بدوى ص ١٥١ - ١٦١، وما يقابلها فى السعادة والإسعاد ص ٢٣٣ ـ٢٤٢، ٣٩٥، ٣٩٦، ٤٠٥، وقوله عن النواميس بدوى ص ١٦٢-١٦٨ مع السعادة والإسعاد ص ١٧٩ ـ ١٨١، ١٨٩ ـ ١٩٢، ٣٧٤، ٣٧٥.

٤٣ ـ د. ناجي التكريتي : الفلاسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس ط٢، بيروت ١٩٨٢.

٤٤ ـ المصدر نفسه ص ٢٨٧.

٤٥ ـ المصدر نفسه ص ٢٨٩.

٤٦ ـ المصدر نفسه ص ٢٩١.

٤٧ ـ هنري كوربان ص ٢٥٣.

٤٨ ـ د. رضوان السيد : مقدمة تحقيق كتاب الماوردي ـ تسهيل وتعجيل الظفر ص ٨-١٠.

٥٠ ـ د. سحبان خليفات : العناصر الأفلاطونية المحدثة في كتابات العامري . وأيضا مقدمة تحقيق رسائل العامري وشذراته الفلسفية ص ١٣٠ وما بعدها، ومقدمة تحقيق الرسائل العامري ص ١٤٣ - ١٦٢ .

51- VADET, le suvenir De I Anecienn Perse chez le philo soplie Abuo, Hassan Al - Amiri P. 258.

٥٣ ـ ابن تيميه : الرد على المنطقيين ص ٣٢٧-٤٤٧.

٥٤ ـ د.ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية ـ الدار المتحدة للنشر، بيروت ـ ١٩٧٤، ص ٦٠.

٥٥ ـ العامري : الأمد على الأبد ص ٥٧.

٥٦ ـ كوربان ص ٢٥٤.

٥٧ ـ المصدر السابق ص ٢٥٣، ويعدد لنا ملامح فارسية تلميحا فله كتاب «فروخ نامه» بالفارسية، ويبحث في الفصول عن وحدة العقل والتعقل والمعقول بشكل سوف يستهلمه الفلاسفة اللاحقون (الفرس).

58- VADET, P. (381H)

59-Ibid. P. 257.

60- Ibid, P. 263.

٦١ ـ د. سحبان خليفات : تحقيق رسائل العامري ص ١٨٦.

٦٢ ـ المصدر السابق ص ١٨٩.

٦٣ ـ د. رضوان السيد : الأمة والجماعة والسنة، دار إقرأ، بيروت ١٩٨٦، ص ١٢٣.

٦٤ ـ نفس الموضع السابق.

٦٥ ـ د.أحمد عبد الحميد غراب : مقدمة تحقيق الأعلام بمناقب الإسلام، المقدمة ومحاضرات في الأخلاق، كلية العلوم ص ٢٠.

٦٦ ـ د. سحبان خليفات : مقدمة تحقيق رسائل العامري وشذراته الفلسفية ص٦٦.

٦٧ ـ يوضح خليفات هذه السمة ويبرهن عليها بأمرين، الأول : استعمال طريقة المحدثين بذكر الروايات المختلفة والثاني : حرصه على إيرادات الأحاديث النبوية في موضع لا يحتاج فيه إليها . ويستنتج من ذلك أن المؤلف تلقى تربية دينية، واسعة وإنه حظى بثقافة واسعة في علم الحديث ص ١٠٦، ١٠٧.

٦٨ ـ المصدر السابق ص ١٠٨.

٦٩ ـ تكشف خطة الكتاب عن عقلية فقهية كلامية، بل يقرر المؤلف صراحة أن كتابه لا يخرج عن كونه صياغة فلسفية لمشروع ديني . وترد في النص (السعادة والإسعاد) مصطلحات تشيع على السنة الفقهاء مثل : المذهب والبدعة، وتنعكس النظرة الفقهية للمؤلف في إيمانه بحق الملوك الإلهي ورده الدولة إلى أساس ديني . وهو يكثر من أخبار القضاء والأحاديث الواردة فيه يفيض في أشياء جاءت في العدل عن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

٧٠ ـ يخبرنا العامري في الإمتاع والمؤانسة بهذا الجانب الصوفي لدى العامري بقوله : «لقينا في الطريق شيخا من الحكماء يقال له أبو الحسن العامري، وله كتاب في التصوف وقد شحنه بعلمنا وإشارتنا وكان من الجوالين الذين نقبوا في البلاد وأطلقوا على أسرار الله في العباد».

٧١ ـ الكلاباذي : التعرف على مذاهب أهل التصوف، الباب الحادي والثلاثون تحقيق محمود أمين النواوي، ط٢ مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٨٠ ص١٠٦.

٧٢ ـ العامري : الأمد على الأبد ص ٥٧.

٧٣ ـ المصدر نفسه ص ٥٥.

هوامش القسم الثاني من النسيج الثاني

١ . العامري : الأمد على الأبد ص ٥٥ .

٢ . يذكر العامري أعماله في «الأمد على الأبد» كما يلي: «الإبانة على علل الديانة» و«الإعلام بمناقب الإسلام» و«الإرشاد لتصحيح الاعتقاد» و«التقرير لأوجه التقدير» و«إنقاذ البشر من الجبر والقدر» و«الفصول البرهانية للمباحث النفسانية» و«كتاب النسك العقلي والتصوف الملي» و«الإبصار والمبصر» و«الإفصاح والإيضاح» و«العناية والدراية» و«في استفتاح النظر» و«في الإبصار والمبصر» و«في تحصيل السلامة عن الحصر والأسر» و«في التصفح لأوجه التعبير» .

٣ . العامري : الأمد على الأبد ص ٤٧ .

٤ . راجع كتب العامري ورسائله الآتية : «الأمد على الأبد» «القول في الأبصار والمبصر» والأجزاء من ذلك «السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية» .

٥ . مينوفي : من الخزائن التركية ، الجزء الثاني ، مجلة كلية الآداب ، جامعة طهران ، العدد الثالث ، السنة الرابعة ، ص ٤٩ وما بعدها .

٦ . د. أحمد عبد الحميد غراب : مقدمة تحقيق الإعلام بمناقب الإسلام . ويلاحظ أن المحقق يكاد ينفرد بالقول بوجود شرح كتاب النفس لأرسطو .

٧ . يبدو أنه تعليقات أو زوايات العامري في المجالس الأدبية والفلسفية شرحا على كتابه وليس كتابا مدونا كما توحي العبارة .

٨ . د. سحبان خليفات : مقدمة تحقيق رسائل العامري وشذراته الفلسفية ص ١٠٢ .

٩ . العامري : الإبصار والمبصر ، تحقيق د. سحبان خليفات في رسائل العامري وشذراته الفلسفية ص ١٠٢ .

10- M. Turker. Arastirma Vol. 3. 1965 PP. 103-122

١١ . العامري : الإعلام بمناقب الإسلام ، تحقيق د. أحمد عبد الحميد غراب ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٢٨

١٢ . المرجع السابق

١٣ ـ المصدر السابق ص ٣٥، ٣٦. ١٥ ـ العامرى : الأمد على الأبد ص ٦١.

14- F. Rosenthal: state and Religion A cording to Abul Hassan Al- Amiri, P.42.

١٥ ـ العامرى : الأمد على الأبد ص٦١ .

١٦ ـ المرجع السابق ص ١٧ ـ ٧٣.

١٧ ـ المرجع السابق ص ٧٥.

١٨ ـ د/ سحبان خليفات : مقدمة تحقيق رسائل العامرى وشذراته الفلسفية ص ٣٧ وما بعدها.

١٩ ـ العامرى : الفصول فى العالم الإلهية ـ تحقيق د/ سحبان خليفات فى رسائل العامرى وشذراته الفلسفية ص ٣٦١ ـ ٣٧٩.

٢٠ ـ العامرى: القول فى الإبصار والمبصر دراسة وتحقيق د/ سحبان خليفات ـ مجلة دراسات الجامعة الأردنية، المجلد ١٤ العدد السابع ١٩٨٧، ص ٤٩ ـ ٩٨ وإعادة نشرها فى رسائل العامرى وشذراته الفلسفية ص ٤١١ـ ٤٣٧.

٢١ ـ د/ سحبان خليفات : رسائل العامرى ص ٤٦٨، وإرشادات العامرى إليها ص٣٤٣-٣٤٤.

٢٢ ـ نقل خليفات فى دراسته مختارات مسكوية والتوحيدى من كتاب النسك العقلى والتصوف الملى ونشرها ـ راجع ص ٤٧٦ ـ ٤٨٧.

هوامش وملاحظات الفصل الثالث

١ ـ يتناول العامرى فى القسم الأول من كتابه موضوع السعادة، ويظهر فيه الأتجاه اليونانى لدى أفلاطون وخاصة أرسطو، كما يتضح من تقسيم السعادة إلى عقلية وأنسيه، الأولى خاصة بالنفس الناطقة والثانية خاصة بالنفس الشهوانية، لذلك فهو يعلى مثل أرسطو من شأن الأولى.

٢ ـ يعتمد العامرى فى تناوله للسعادة على الربط بينها وبين الفضيلة أنطلاقا من تقسيمة للنفس إلى ثلاثة قوى عقلية وغضبية وشهوية وهو هنا مثل فلاسفة الأخلاق المسلمين يعتمدون على نظرية النفس عند أفلاطون.

٣ ـ يشير العامرى إلى أنبا دوقليس كثير فى معظم كتاباته خاصة «الأمد على الأبد» والسعادة والإسعاد ويستشهد به كثيرا . راجع السعادة ص ١٧، ١٨، ١٤٣.

٤ ـ يعرض العامرى فى القسم الأول من دراسته للنظريات المختلفة التى قيلت فى السعادة،

ويفيض في الحديث عن اللذة وتعريفها [...]ساميا ،يتناول الألم أو الأذى وهو هنا يعتمد على جالينوس، ويعلي من اللذة على الألم ويبين أنواعها خاصة اللذة العقلية.

٥ ـ راجع كتابنا الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، خاصة الفصل الأول الذى يعرض للاتجاهات التى سايرت الأخلاق اليونانية سواء عند أحمد لطفى السيد أو أسماعيل مظهر.

٦ ـ ومن اللذة ينتقل بنا إلى الفضيلة محور القسم الثانى من كتابه وإن كان العامرى لا يعطى عناوين لهذه الأقسام وقد أخذنا عنوان هذا القسم من الموضوعات التى يتناولها .

٧ ـ ينتقل العامرى فى القسم الثالث من كتابه من السعادة إلى للإسعاد أو من الأخلاق إلى السياسة . ويتحدث عن طريق الإسعاد وهو السنة المسنونه.

٨ ـ يتضح التوجه الإسلامى فى عمل العامرى فى بداية كتابه، حيث يوضح لنا أن مشروعه مشروع دينى ومن استشهادة الدائم بأقوال النبى وأصحابه فهو ينقل عن النبى صلى الله عليه وسلم ٢٨ مرة، وعن على بن أبى طالب ٢٢مرة، وعمر بن الخطاب ١٢ مرة بالإضافة للفلاسفة والكتاب العرب والمسلمين مثل الكندى وابن المقفع والجاحظ.

٩ ـ راجع عرض د. أمير حلمى مطر للسياسة عند أرسطو فى كتابها، فلسفة السياسة من أفلاطون إلى ماركس، دار ا[لمعا]رف، القاهرة ١٩٨٧.

١٠ ـ قارن الفارابى آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. البير نصرى نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٨٣.

١١ ـ يقدم العامرى فى كتابه رأياً متقدما حول المرأة ويرى أنها لا تقل مكانة عن الرجل وأن ميلها للعلم والتعلم يتساوى بالرجل وهو رأى مستنير ومتقدم من فيلسوف القرن الرابع الهجرى.

١٢ ـ قارن ما كتبه رضوان السيد فى مقدمة تحقيقه لكتاب المرادى «الإشارة إلى أدب الإمارة» دار الطليعة، بيروت ١٩٨١ ص ٢٤ ـ ٢٦.

١٣ ـ محمد بن زكريا الرازى : رسائل فلسفية ـ تحقيق كراوس القاهرة.

١٤ ـ د. أمير حلمى مطر : فى فلسفة السياسة من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، القاهرة، ص ٥٣-٥٤.

١٥ ـ الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. البيرنصرى نادر، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٢٩.

١٦ ـ العامرى : السعادة والإسعاد ص ١٩٥.

١٧ ـ د. رضوان السيد، الأمة والجماعة والسنة، دار اقرأ، بيروت . ١٩٨٦، ص ١٦٠.

المراجع التى اعتمدنا عليها فى الدراسة

أولا ـ كتابات العامرى :

١ ـ الإعلام بمناقب الإسلام : تحقيق د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٦٧.

٢ ـ الأمد على الأبد : تحقيق أورت ك. روسن، دار الكندى، بيروت ١٩٧٩.

٣ ـ السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية، مصورة المخطوط نشرة مجتبى مينوفى، طهران ١٩٥٧.

٤ ـ القول فى الإبصار والمبصر ودراسة وتحقيق د. سحبان خليفات، مجلة الجامعة الأردنية، المجلد الرابع، نشر العدد السابع ١٩٨٧.

ثانيا : المراجع العربية والمعربة:

٥ ـ ابن تيمية: الرد على المنطقيين، إدارة ترجمة السنة لاهور، باكستان١٣٩٦.

٦ ـ د.أحمد عبد الحليم عطية: الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٩.

٧ ـ د.أحمد عبد الحميد غراب: مقدمة تحقيق الإسلام بمناقب الإسلام، دار الكتاب العربى، القاهرة ١٩٦٧.

٨ـ د.أحمد عبد الحميد غراب: العامرى والثقافة الإسلامية مجلة الكاتب، القاهرة.

٩ ـ د.أحمد عبد الحميد غراب: محاضرات فى علم الأخلاق، كلية دار العلوم، القاهرة ٦٧/ ١٩٦٨ .

١٠ ـ أرسطو طاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس الترجمة، العربية القديمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات الكويت، ١٩٧٩.

١١ ـ أبو بكر الرازى : رسائل فلسفية، تحقيق بأول كراوس، القاهرة.

١٢ ـ أبو حيان التوحيدى : المقابسات، نشرة السندوبى، القاهرة ١٩٢٩.

١٣ ـ أبو حيان التوحيدى: أخلاق الوزيرين تحقيق محمد بن تأويت الطنجى . مطبوعات

المجمع العلمي العربي بدمشق.
١٤ ـ أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان (ثلاثة مجلدات)
١٥ ـ الشهرزوري : نزهة الأرواح وروضة الأفراح، (تاريخ الحكماء) تحقيق د. عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية ١٩٨٨.
١٦ ـ الشهر ستاني : الملل والنحل، القاهرة.
١٧ ـ الفارابي : رسالة التنبية على سبيل السعادة، تحقيق د. سحبان خليفات الجامعة الأردنية، عمان ١٩٨٧.
١٨ ـ الفارابي : أراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٨٢.
١٩ ـ الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي، ط٢ مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة، ١٩٨٠.
٢٠ ـ أميرة حلمي مطر: فلسفة السياسة من أفلاطون إلى ماركس، ط٤ إدارة المعارف القاهرة ١٩٨٧.
٢١ ـ بدوي د.عبد الرحمن: أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٨٢.
٢٢ ـ مقدمة تحقيق الترجمة العربية لكتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩.
٢٣ ـ التكريتي د. ناجي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ط٢ دار الأندلس، بيرون، ١٩٨٢.
٢٤ ـ د. رضوان السيد مقدمة كتاب الماوردي : تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك المركز الإسلامي للجوت، بيروت، ١٩٧٨.
٢٥ ـ د. رضوان السيد: الأمة والجماعة والسنة دار اقرأ ط٢ بيروت، لبنان،١٩٨٦.
٢٦ ـ روزنتال (فرانز) : مناهج علماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة أنيس فريحة، الدار القومية للكتاب، بيروت، ط٤ ١٩٨٣.
٢٧ ـ د. سحبان خليفات: مقدمة تحقيق كتاب الفارابي التنبيه على سبيل الله، منشورات

الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٧.

٢٨ - د. سحبن خليفات: مقدمة تحقيق رسائل العامري وشذراته الفلسفية، منشورات الجامعة الأردنية عمان ١٩٨٨.

٢٩ - د. سحبن خليفات: العناصر الأفلاطونية المحدثة في كتاب أبي الحسن العامري، مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، المجلد الخامس عشر، العدد الثالث.

٣٠ - صاعد الأندلسي · طبقات الأمم، حياة العيد بو علوان، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥.

٣١ - د. عبد الأمير الأعسم : أبو حيان التوحيدي في كتابه المقابسات ط ٣ دار الشئون الثقافية العامة، بغداد . ١٩٨٦.

٣٢ - عبد الرازق محيي الدين : أبو حيان التوحيدي: سيرته وإثاره المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩.

٣٣ - د. عبد العزيز عزت: «ابن مسكوية، فلسفته الخلقية ومصادرها، مصطفى البابي الحلبي، «اولاده القاهرة، ١٩٤٦.

٣٤ - كوربان (هنري) : تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، حسن قبيسي، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ١٩٦٦.

٣٥ - د.ماجد فخري تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار للنشر بيروت ١٩٧٤.

٣٦ - محمد أحمد عواد : فلسفة الأخلاق عند أبي الحسن العامري، رسالة ماجستير بالجامعة الأردنية أشراف د. سحبان خليفات ١٩٨٩.

٣٧ - محمد كرد علي : عرض السعادة والإسعاد، مجلة المجمع العلمي بدمشق، المجلد التاسع، ١٩٢٩.

٣٨ - مسكوية : الحكمة الخالدة، تحقيق، د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة .

٣٩ - مينوفي مجتبي : من الخزائن التركية، جـ٢، العدد ٣، السنة الرابعة، مجلة كلية الآداب . جامعة طهران.

ثالثا: المراجع الاجنبية

42-Arkoun. M. La Conquete Du Selon, Al Hassan Al - Amiri, in stutia Islamica, Paris XXII, 1965.

43- Rowson, E. K. (Ed.), Al- Hmad Al Abad Dar Al Kindi, Beirut, 1979.

44- Rosenthal F. State and Religion A cording to Abul Hassan Al- Amiri, The Islamic Quartery Vol. III 1956.

45- Minovi, M., As -Saadah wa`l, Isad on Seeking and Cauding Happiness, Wiesbaden, 1957.

46- Turker (Mubahat) : Al-Amiri Et les Fragment des Commentaires Des Categourues D` Aristaten Arastirmq Vol. 3, 1965.

47- Vadei, J. C., Le Souvanir De L` Ancienn perse chez le philosophie Abou Al Hassan Al - Amiri, Arabica, Paris ti PP. 227-271, 1964.

(٥)

الاخلاق عند ابن رشد*

دراسة فى العلاقة بين السياسى والأخلاقى

(١)

ليس أبن رشد ملكاً لأحد؛ أنه ملك للبشرية كلها. هكذا يردد البعض أنطلاقاً من دور الفيلسوف العربى المسلم أبى الوليد أبن رشد القرطبى (٥٢٠ هـ - ١١٢٦م / ٥٩٥ هـ - ١١٩٨م) بأعتباره قمة الفكر الفلسفى العربى فى العصر الوسيط، وكذلك بأعتباره الشارح الأعظم للمعلم الأول أرسطو؛ الذى جمع التراث الفلسفى اليونانى السابق عليه، وثالثاً بأعتباره المهد للحضارة الأوربية الحديثة عبر ذلك التراث الفلسفى العقلانى الذى عرف بالرشدية اللاتينية. أنه اذن وسيط عوالم ثلاثة؛ فقد جمع فى عمله الفلسفى التراث الفلسفى العربى اليونانى السابق، ومن خلال ترجمات كتاباته إلى العبرية واللاتينية عرف فى العصور الوسطى والحديثة؛ انه ملتقى عوالم ثلاثة؛ العربية واللاتينية والعبرية وما نتج عنهم من ترجمات أوربية حديثة . وهو فى ذلك تعبير أصيل عن دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى؛ الذين حفظوا للبشرية نصوص فقد اصلها اليونانى، واضافوا اليها وشرحوها وعنهم نقلت إلى لغات وحضارات مختلفة[١]. أبن رشد اذن ملك لتاريخ الفكر الفلسفى الإنسانى، ولاتختلف مع احد على هذه الحقيقة.

اما دعاوى ملكية أبن رشد التى يرددها البعض - عن علم أو جهل - فهى دعاوى زائفة تحتاج إلى فحص وتمحيص ونقاش، فليس لباحث ايا كان ان يتمسح فى الفيلسوف العربى ويجعله ارثاً خاصاً لنفسه، أو لموطنه، أو لاحلامه المزعومة .

ونحن اذ نعرض لهذه الدعوى الباطلة المرفوضة، انما نناقش ما اورده الباحث

* نشرت هذه الدراسة مع ترجمة دراستنا لورانس ف. بيرمان عن أخلاق أبن رشد فى الملحق الذى اعدته مجلة القاهرة عن أبن رشد، مايو ١٩٩٥، ص٥٨ - ٨٨ .

الامريكي اليهودي لورانس ف. بيرمان L. V. Berman، الذى حقق وترجم عدد من أعمال أبن رشد فى العبرية، وقدم عنه بعض الدراسات التى ينسب فيها فيلسوفنا إلى ما أسماه الحضارة الشرق أوسطية Middle Eastern Civilization فى دراسته «أثر شرح أبن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس فى الادب العبرى فى العصور الوسطى»[٢].

وبيرمان باحث متخصص فى الدراسات الفلسفية العربية، قدم أبحاث عديدة حول أبن رشد، وأبن باجة وأبن ميمون وغيرهم[٣]، ومابنتظر منه - كا العادة - هو رد الابداع الفلسفى الإسلامى إلى الاصول اليونانية السابقة عليه، وابراز دور النقلة والمترجمين والشراح اليهود لهذا التراث الفلسفى سواء من اليونانية إلى العربية، أو من العربية إلى اللاتينية عبر العبرية فيما يتعلق بموضوعنا الخاص باعمال أبن رشد الفلسفية فهو من وجهة نظره ينتمى للتراث الفلسفى اليهودى - وهذا صحيح جزئياً فالفيلسوف العربى له الفضل الأكبر على الدراسات الفلسفية فى العبرية - هذا اذا كان هناك ما يسمى بهذا الأسم، الذى ما هو الا جانب من جوانب أبداع هؤلاء المواطنين اليهود - رعايا الدولة العربية الإسلامية - الذين نشأوا وتعلموا وكتبوا فى ظل حضارة هذه الدولة . ولسنا فى هذا القول عرقيين؛ فما يتضمنه هذا الحكم نجده بالتأكيد - مع الاختلاف فى الظروف والعصر والتوجهات - فى حالة أفلوطين Plotinus (ح٢٠٣-٢٦٩م) الفيلسوف المصرى الذى ولد وعاش فى بلدة قوص فى صعيد مصر . ومع ذلك فهو لغة وفلسفة وحضارة ينتمى للتراث الفلسفى والحضارة اليونانية فى عصرها المتأخر[٤]. وهذا الحكم ينطبق تماماً على كل من عاش وتعلم وأبدع فى ظل الحضارة العربية الإسلامية من جنسيات وديانات ومذاهب مختلفة. فالفلسفة لغة وفكراً هى حضارة أولاً وليست دين ولاعرق.

ومن هذه المقدمة التى أظنها ضرورية من أجل تصحيح مغالطات بعض الباحثين الذين يردون كل ماهو فلسفى إلى ماهو سياسى ايدلوجى عرقى - ننتقل إلى الدعوة الشرق أوسطية التى ينسب لها بيرمان ابداع الفيلسوف العربى المسلم قاضى قرطبة أبى الوليد بن رشد؛ والتى رددها اربع مرات فى دراسته[٥]. ولنناقش هذه القضية تاريخياً

وسياسياً وحضارياً. فتاريخياً عاش ابن رشد فى ظل دولة الموحدين، وقد قام بعمله الفلسفى - كما نعلم جميعاً - انطلاقاً من رغبة السلطان أبى يعقوب يوسف محمد عبد المؤمن المتفتح للفكر الفلسفى، والذى اراد تلخيص افكار أرسطو وتقريب اغراضها وتوضيحها فى لغة عربية مفهومة. وفى ظل هذه الدولة التى عاش فيها قاضى قرطبة وقدم اعظم اعماله فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى عاش غيره من جنسيات وديانات مختلفة - وفى اوقات وعصور مختلفة - وعملوا فى ظل هذه الحضارة التى فكرت ونطقت وكتبت بالعربية.

وسياسياً لم تكن فى هذا النطاق الجغرافى سوى هذه الدولة - بامتدادها وانجازاتها - والتى دان لها جميع رعاياها بالولاء، بل وبلغ من تسامحها ان ارتفعت فيها الى جانب الفلاسفة العرب اسماء غيرهم من جنسيات وديانات مختلفة، الذين دارت كتاباتهم حول نفس المشكلات الفلسفية، وطرحوا للبحث والنقاش نفس القضايا، سواء تعلقت بالميتافيزيقا والالهيات، أو الفيزيقا (الطبيعيات)، أو العلم المدنى (الأخلاق والسياسة)، وان كنا لانجد اختلافاً كبيراً يذكر - وهذا طبيعى - فيما يتعلق بالطبيعيات والسياسة والأخلاق، ومع ذلك فإننا فى مجال الالهيات، - وهو مجال الاختلاف فى كتابات الفلاسفة - فإننا نجد ان المشكلات التى طرحها علم الكلام الإسلامى، والتى ناقشها الفلاسفة العرب كانت هى الصيغ التى نسج على منوالها الفلاسفة والشراح غير المسلمين ممن عاشوا فى ظل هذه الحضارة.

الخلاصة انه لم يكن هناك ما يسمى بالحضارة العبرية، وليس ثمة سوى الحضارة العربية الإسلامية. فكيف يجوز لباحث ما ان يجعل من هذه الحضارة العربية لغة والإسلامية عقيدة حضارة شرق اوسطية؟ الا يعد ذلك تجاوزاً للحقيقة والتاريخ، ونقلاً للفكر الفلسفى إلى مستوى الايديولوجى والسياسى ؟ والذى يتضح فى هذا السعى المسعور لرد معظم الإنجازات الحضارية المختلفة للشعوب العربية علمية كانت ام أدبية، فنية كانت أم أثاراً تاريخية إلى ما يطلق عليه حالياً - وهو ما مسمى وليد هذا العقد، وما قبله بقليل - الشرق أوسطية، سعياً وراء تفريغ هذه الحضارة من تاريخها وإبداع

أبنائها. وبالمماثلة هل يمكن ان نطلق على الحضارة الحالية فى أسبانيا الحضارة؛ المسيحية أو الإسلامية أو اليهودية، أو نجعلها جزء من الحضارة الأوربية أو حضارة امريكا اللاتينية، أنها الحضارة الأسبانية ومايتطبق على الحضارة الاسبانية حديثاً ينطبق على الحضارة العربية.

وعلى ذلك يمكن القول ان أبن رشد وان كان قد ترجم وعرف فى اللاتينية والعبرية وغيرها من اللغات هو فيلسوف عربى حضارة ولغة وابداعاً. فماذا قدم لنا هذا الرائد الكبير فيما يتعلق بالحكمة العملية اى الأخلاق والسياسة ؟.

تتعدد وجهات نظر الباحثين فى تقييم أنجاز أبن رشد: بين من يقصر جهد الفيلسوف على جانب واحد فقط؛ هو جانب الشارح متغافلين عن اسهاماته الفكرية المتعددة فى مجال الفقه والطب والفلسفة التى نجدها خارج شروحه على أرسطو فى: التهافت، والمناهج، وفصل المقال[٦]، بل يتغافلون ايضاً عن فلسفته التى بثها فى ثنايا هذه الشروح؛ فأبن رشد فى تعامله مع التراث الفلسفى اليونانى يتجاوز ليس فقط بعض الترجمات العربية غير الدقيقة لاعمال أرسطو، ولاشروح السابقين عليه التى خلطت كتابات المعلم الأول بغيرها من اراء، بل ايضاً عن فهمه لمعنى الشرح والتفسير الذى ينطلق فيه أبن رشد من الفلسفة بمجالها الرحب ليقدم لقارئه أمثلة واستشهادات نابعة من واقع البيئة والتاريخ والادب والفقه العربى الإسلامى[٧].

وهناك من يقصر هذه الفلسفة على المدرسة الرشدية اللاتينية التى هى فى زعمهم الجانب الاكثر اشراقاً، والذى يعلى من عقلانية أبى الوليد متغافلين عن حقيقتين هما: أولاً ان فى اللاتينية تيار فلسفى دينى آخر يهاجم الفيلسوف ويستبعده من مجال الدراسة مقابل ذلك التيار الرشدى اللاتينى، الذى يواصل ويؤصل فلسفته. والحقيقة الثانية ان الرشدية العربية - اذا جاز هذا التعبير - والتى نقصد بها الدراسات العربية الوسيطة والحديثة فى فلسفة أبن رشد، لم تتنكر دائماً لحقيقة فلسفة ابى الوليد بل دفعت بها فى أحيان عديدة إلى الامام، واذا كان الفيلسوف قد استبعد احياناً فى عصره وبعد [illegible] فأننا فى عصورنا الحالية نجد الدعوة الرشدية العقلانية قائمة فى

أعمال الاساتذة العرب المعاصرين ويكفى ان نشير الى جهود: محمود قاسم، والاب جورج قنواتي، وحسن حنفي، وزينب الخضيري، ومحمد عمارة - في مرحلة مبكرة - وعبد المجيد الغنوشي الباحث التونسي المدقق، والذى ينقل لنا اعمال أبن رشد اللاتينية الى العربية والجابري، ومحمد المصباحي، وجمال الدين العلوى الذى فاق اهتمامه بأبن رشد درساً وتحقيقاً أهتمام اقرانه، والقائمة تطول اذا ذكرنا جهود ماجد فخري وعلى زيعور وغيرهم[٨].

وسوف نختار جانباً واحداً من جوانب الفيلسوف ربما لم يحظى من وجهة نظرنا بالدراس الكافي من جانب الباحثين، وهو جانب الحكمة العملية بلغة القدماء، أو الأخلاق والسياسة بلغتنا المعاصرة، وهو اسهام ينبغى تحليله ودراسته. والسؤال الان ماهى مصادرنا فى دراسة هذا الجانب الأخلاقى السياسي؟ أوبتعبير ادق ماهى اسهامات أبن رشد فى مجال الحكمة العملية، والعلم المدنى ؟.

قدم أبن رشد فى «بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه» كتاباً فى الحكمة العملية فهو هنا فقيهاً يستخدم ادواته المنهجية باتقان، ولكنه يخصص هذا العمل للعوام والجمهور وليس لأهل الفلسفة من ذوى الاختصاص. وفى مجال تعامله مع التراث اليونانى الفلسفى قدم لنا ثلاثة اعمال، الأول (جوامع سياسة أفلاطون)، وبه استعاض عن شرح كتاب السياسة لأرسطو الذى لم يترجم إلى العربية بشرح كتاب أفلاطون (السياسة) المعروف بالجمهورية، والذى يتناول فيه العلم المدنى بشقيه السياسة والأخلاق، وهذا الشرح للأسف مفقود فى العربية، وان كانت له ترجمات متعددة فى اللغات المختلفة نذكر من ترجماته الأنجليزية ترجمة روزنتال:

R. Rosenthal, Averroes`Commentary on plato`s Republic 1966

وترجمت رالف لرنر: R. Lerner: Averroes, on plato`s Republic, Cornell uni. 1974. الترجمة التى نعتمد عليها فى بحثنا هذا[٩]، كما شرح كتاب الأخلاق لأرسطو (خ١١٧٦م)، والكتاب الاصلى حفظت ترجمته العربية[١٠]، وفقد شرح أبن رشد عليه بالعربية، وحفظت ترجمته العبرية ضمن مخطوطات جامعة كمبريدج من عمل شموئيل بن يهود المرسيلى وهى التى يعتمدها لورانس بيرمان فى أبحاثه وتحقيقه للكتاب،

بالاضافة إلى ترجمتين لاتينيتين الأولى من وضع رنارد فليتشانو ١٥٦٢، والاخرى من وضع هرمان الألماني Herman L'Allemand ١٥٧٥، وقد نشرت الترجمة الأولى ضمن مؤلفات أرسطو بشروح أبن رشد فى فرانكفورت بالمانيا فى ١٩٦٢[١١]. وبالاضافة الى ذلك نشير الى شرحه لكتاب الخطابة الذى يتناول فى فقرات عديدة من المقالتين الأولى والثانية قضايا الأخلاق المختلفة: الخير والشر، اللذة والسعادة، الفضيلة والعدالة، الصفات والأحوال الخلقية[١٢]. والجدير بالبيان أن كل من الترجمة العربية للخطابة[١٣] وشرح أبن رشد عليها حفظتا فى العربية وحققهما بدوى[١٤] كما حقق محمد سليم سالم تلخيص أبن رشد للخطابة[١٥]، واعتماداً على هذه المصادر نستطيع ان نتعرف على الفكر الأخلاقى والسياسى عند أبن رشد.

فى بداية جوامع سياسة أفلاطون يميز أبن رشد متابعاً فى ذلك أرسطو بين اقسام العلوم الثلاثة العملى والطبيعى والإلهى، يدور العلم العملى أو الحكمة العملية على السياسة والأخلاق حيث يقوم على الأفعال الارادية وهو يختلف عن العلوم (أو الحكمة) النظرية بوجه عام من حيث الغاية فبينما تهدف هذه العلوم النظرية هدفاً محدداً هو المعرفة من أجل المعرفة فإن الحكمة العملية غايتها بالمعرفة بالعمل. وهو يقع فى قسمين: الأول يتناول الملكات والافعال الارادية وصلتها بعضها ببعض، بينما يتناول القسم الثانى ترسيخ هذه الملكات فى النفس حتى تصبح كاملة بحكم العادة والدربة[١٦]، ونود أن نشير منذ البداية ان جزءاً هاماً من سياسة النفس وسياسة المنزل ادرجه أبن رشد فى مجال الفقه، ونجده فى كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

ونذكر من المقدمات التى يبنى عليها علم الأخلاق عند أبن رشد المقدمات التالية: ان الكمالات الانسانية على أربعة أقسام هى: الفضائل النظرية Theorical virtues، والمعرفية (العقلية) Cogitatine، والخلقية، أو العملية (الصناعات) الا ان اسمى هذه الكمالات عنده هى النظرية التى تخضع لها بقية الكمالات الأخرى كما تخضع الصناعات أو الحرف الدنيا للعليا، والمثل الذى يقدمه هو تسخير صناعة اللجامة (صنع الالجمة) للفروسية[١٧].

والمقدمة الثانية التى تبنى عليها الأخلاق والسياسة، وهى ضرورة الأجتماع

البشرى حيث يرى ان بلوغ الفرد جميع هذه الكمالات بمفرده أمراً عسير، لذا احتاج الفرد الى معاونة غيره، فالانسان مخلوق مدنى بالطبع. وهو لايحتاج الى غيره من اجل بلوغ الكمال فقط بل ايضاً من اجل البقاء، فالاجتماع عند أبن رشد ضرورياً لكمال الانسان وبقائه معاً، وهذا هو العلم المدنى أو السياسة، وهى القسم الرئيسى الثانى من العلم العملى[18].

وينطلق أبن رشد فى فلسفته الأخلاقية من تعريف الفضيلة وعلاقتها بأقسام وقوى النفس. فهو يقسم النفس الى عاقلة وغير عاقلة إلى غازية ونزوعية. ونشير فى هذا الصدد ان هذا التقسيم نجده فى الكتابات الأخلاقية العربية بدائاً من الكندى (ت٨٦٦م)[19]، وأبن سينا(ت١٣٠٧)[20]، وغيرهما وهو مستمد من أفلاطون. الا ان فيلسوفنا فى تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو على وجه الخصوص يعتمد فى تصنيف الفضائل على المعلم الأول وليس على أفلاطون، اى انه يقسمهما الى قسمين اساسياً: الفضائل العقلية والفضائل الخلقية ويعلى الأولى على الثانية. وهذه الفضائل الخلقية هى: الشجاعة، والعفة، السخاء، والتواضع، والصدق، والمحبة وكبر الهمة، والعدالة. بينما الفضائل العقلية عنده تتمثل فى: العقل البديهى (الفطري)، التعقل العلم اليقينى، الحكمة. ان أبن رشد هنا ـ ومعه الفارابى ـ يختلف عن بقية الفلاسفة الأخلاقين العرب، فهو يتابع فى تقسيمه للفضائل الخلقية الرئيسية والفرعية أرسطو، خاصة فى الكتاب السادس من الأخلاق النيقوماخية، بينما بقية الفلاسفة العرب أو معظمهم خاصةً الكندى ومسكويه الذين يتابعون فى تقسيمهم للفضائل الخلقية الأسس المشائية والرواقية المتأخرة حيث يقدمون لها تبويباً مختلفاً[21].

والموضوع الثانى الذى يتناوله أبن رشد فى علم الأخلاق هو موضوع السعادة التى تمثل مبحث هام لدى الفلاسفة العرب، وهم فى ذلك يتابعون أرسطو، فالسعادة هى الخير الأسمى الذى يهدف اليه البشر، والسبيل اليه هو الفضائل الخلقية، والفضائل النظرية وعلى هذا فالنظر العقلى هو الوسيلة التى نصل من خلالها الى تحقيق هذا الخير الأقصى او السعادة فى الافعال الانسانية المختلفة أو الخيرات الاخرى من ثروة وصحة

وجاه وكفاح عسكرى، وكل نشاط انسانى سياسى أو اجتماعى ماهو الا وسيلة وأداة لبلوغ هذه الغاية. وهنا نشير مرة أخرى الى أختلاف أبن رشد عن بقية الفلاسفة العرب خاصةً الفارابى الذى رأى ان هذه السعادة يتوصل اليها الا نسان عن طريق الاتصال بالعقل الفعال. ويبين لنا ماجد فخرى فى دراسته عن «فلسفة أبن رشد الأخلاقية» أختلاف أبن رشد عن اسلافه فى مسألة الأتصال، حيث يرى أبن رشد ان الأتصال هو أن ندرك بالفعل شيئاً مجرداً بالكلية، ماهيته انه جوهر مفارق، وانه فى نفسه عقل بالفعل، اى العقل الفعال، بينما فى تعليقه على الفصل السابع من الكتاب العاشر من نيقوماخيا يكتفى بالقول - متابعاً أرسطو - ان موضوع الادراك الأخير هو التأمل فى أفضل الأشياء وهى الأشياء الألهية، دون اشارة إلى العقل الفعال. ويرى فخرى فى ذلك التردد تأرجحاً بين مذاهب أسلاف أبن رشد المستمدة من الأفلاطونية المحدثة وبين مذهب أرسطو كما فسره الأسكندر الأفرودويسى. ويخلص فخرى من ذلك إلى أن الخوض فى مسألة الأتصال - وأن كانت من قضايا نظرية المعرفة - فهى تعد من القضايا الأخلاقية عند الفلاسفة العرب؛ خاصة الذين تأثروا بالأفلاطونية المحدثة، حيث أعتبروا الترقى فى معارج العلم النظرى المؤدى إلى الأتصال بالعقل الفعال سبيلاً من السبل المفضية إلى السعادة وهو المطلب الأخير عندهم وأيضاً عند أرسطو، وان أبن رشد على الرغم من تجاوزه مذهب الصدور الأفلاطونى المحدث فى الألهيات والكوزمولوجيا فهو لم يتحرر من تماماً فى مجال نظرية المعرفة والأخلاق[٢٢].

الأخلاق والسياسة إذن عند أبن رشد قسمان من علم واحد، هو العلم العملى، ومن هنا فهو يتناول فى جوامع سياسة أفلاطون بعد الحديث عن الفضائل أمكانية تأصيلها فى النفوس حتى تتعاون فيما بينها من حيث هى المدخل إلى علم السياسة، ولذلك طريقان: الأقناع والأكراه، وبالطبع وسيلة ذلك الطرق الخطابية والشعرية للجمهور والبرهانية للفلاسفة. ويحدد لنا الأسس الكبرى فى السياسة فى عدة مقولات وهى: ان الإنسان مدنى بالطبع، وان احتياجاته تتنوع ويستحيل توافرها بدون تعاون ومشاركة الأخرين، فالصناعات تتكامل داخل المدينة.

وهنا يوازى بين قوى النفس داخل الإنسان والطبقات داخل المدينة، حيث ينتقل إلى ضرورة التربية أو غرس الفضائل فى النفوس ووسائل ذلك، ويعرض للرئيس الفيلسوف؛ صفاته وكيفية اختياره والمدينة الفاضلة والمدن الناقصة . بحيث يمكننا القول فى النهاية ان ابن رشد فى فلسفته السياسية كان أكثر أرتباطاً بأفلاطون، وهو يختلف فى تصور المدينة المثالية عن الفارابى أختلافاً كبيراً بحيث يمكننا القول أنه كان أقرب لصاحب الجمهورية من صاحب أراء أهل المدينة الفاضلة(٢٣).

الهوامش والملاحظات والمراجع

١. د.عبد الرحمن بدوى : دور العرب في تكوين الفكر الأوربي ، منشورات دار الآداب، بيروت , ١٩٦٥ .

2- L. V. Berman: Ibn Rushd`s Middle Commentary on The Nicomachean Ethics in Medieval Hebrew literature, Paris 1978.

٣ ـ قدم لنا بيرمان عدة دراسات مثل : أبن باجة وأبن ميمون، رسالة دكتوراه الجامعة العبرية ١٩٥٩، ونسخة منقحة للترجمة العبرية لشرح أبن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية ، المجلد التذكارى الخامس والسبعون ، المجلة النقدية اليهودية فلادليفيا ١٩٦٧، من اليونانية إلى العبرية : شموئيل بن يهوذا المرسلى فيلسوف ومترجم من القرن الرابع عشر، فى الدراسات اليهودية فى العصر الوسيط وعصر النهضة ، نشرة أ. التمان ، كمبريدج مارس ١٩٦٧ ، ومقتطفات من النسخة العربية المفقودة لشرح أبن رشد الوسيط على الأخلاق إلى نيقوماخوس ، مجلد اورينيس ١٩٧٦ ، والعمل المشار اليه «اثر شرح أبن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس فى الأدب العبرى فى العصور الوسطى» وغيرها.

٤. كان أفلوطين المفكر الأكثر تمثيلاً للقرن الثالث الميلادى لأنه جمع فى شخصه أرفع تقاليد العالم القديم . فقد كان مصرياً بدمه ، أسكندرياً بتربيته الفلسفية، رومانياً بمدرسته التى أزدهرت حسب تعبير القديس أوغسطين فى روما من عام ٢٤٤ ـ ٢٦٩، ولكن يونانياً بأفكاره إذ لم يقع تحت تأثير الثقافة الشرقية .

٥ ـ بيرمان : اثر شرح أبن رشد على الأخلاق إلى نقوماخوس فى الأدب العبرى الوسى،ط صفحات ٢٨٨ ـ ٢٨٩ ـ ٢٩٠ .

٦ ـ يمكن الرجوع إلى أعمال أبن رشد التالية :

ـ تهافت التهافت، نشرة موريس بويج ، دار المشرق ، بيروت ١٩٣٠ .

ـ الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، نشرة د. محمود قاسم، الأنجلو المصرية ١٩٥٥ .

ـ فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من أتصال، تحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدرسات والنشر ،بيروت ١٩٦٨ .

٧ ـ راجع الدراسات التى قدمها د. حسن حنفى بعنوان أبن رشد شارحاً لأرسطو، فى أعمال مؤتمر أبن رشد بالجزائر ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، الجزائر عام ١٩٧٨ ، وأعاد نشرها فى كتابه دراسات إسلامية ، الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١ ص ٢١٩ ـ ٢٧٢

. وقد جاء في دراسة الكسندر اغناتكو «بحثاً عن السعادة: الأفكار الأجتماعية والسياسية في الفلسفة العربية الإسلامية» أن هذه الشروح على تركة أرسطو الفلسفية الغنية كانت تكفي وحدها لتخليد أسم صاحبها : وأن الشروح كانت في العديد من الحالات فرصة ملائمة لبسط الفيلسوف لأرائه الذاتية حول المسائل الفكرية والعلمية الملحة، ص١٦٩ .

٨ ـ تحتاج جهود وتفسيرات العرب المعاصرين لفلسفة أبن رشد إلى دراسة مستفيضة تستهدف بيان الجهود العلمية الجادة بعيداً عن التوظيف الايديولوجي والضجيج الأعلامي والأعمال السطحية عن الفيلسوف . وفي مقدمة هذه الجهود أعمال الدكتور محمود قاسم ودراسات كل من الاب قنواتي، وحسن حنفي وزينب الخضيري، وكذلك أعمال عبد المجيد الغنوشي، ومحمد المصباحي، وجمال الدين العلوي الذي حقق عدداص من أعمال أبن رشد مثل : السماء والعالم ، ورسائل في العلم الطبيعي، وقدم عملاً هاماً عن «المتن الرشدي» يعد من أهم الأعمال حول أبن رشد، والذي يستحق أشارة خاصة كذلك عمل ماجد فخري وعلى زيعور الذي تناول «البحث في قضية الخير عند أبن رشد» في كتابه الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية، دار الطليعة بيروت ١٩٨٨ .

9-Averroes on Plato`s Republic, translated with on introduction and Notes by Ralph Lerner, Cornell Uni. , press Ithaca and London, 1974.

١٠ ـ أرسطو : الأخلاق، ترجمة أسحق بن حنين ،حققه وشرحه وقدم له د.عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩ .

١١ ـ يقدم لنا الدكتور چورج شحاته قنواتي في كتابه «مؤلفات أبن رشد» بياناً بأعمال أبن رشد السياسية والأخلاقية في اللغات غير العربية فيذكر لنا ترجمة هرمان الألماني Herman L` Allemand وترجمة روبير جروستيت، وكذلك ترجمة شموائيل بن يهودا المرسيلي شرح أبن رشد كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وكذلك جوامع سياسة أفلاطون ، وترجمة تودروس تودرس الازل Todras Todrasi d` Arles لكتاب الأخلاق . كما يشير قنواتي للدراسات المختلفة التي قدمت حول الأخلاق والسياسة عند أبن رشد مثل :

- Bertman, Martni A. : Practical, Thearetical and moral Superiority in Averroes in stud. int. Filas, t. 3, 1971 pp. 47-54.
- Gruy Hermandez (Miqual) Etica e politica na filosofia Averrais in Rev - portig - Filas t. 17, 1961 pp. 127-150 .

ومن أبحاث ندوة باريس حول أبن رشد فى سبتمبر ١٩٧٦ يذكر أبحاث لورانس بيرمان «أثر الشرح الوسيط. لأبن رشد لكتاب الأخلاق فى الأدب العبرى فى القرون الوسطى»، ودراسة سلمون بينس Schlomo Pines «الفلسفة فى تدبير المجتمع الإنسانى حسب أبن رشد». ومحسن مهدى: «الفارابى وأبن رشد: بعض ملاحظات على شرح أبن رشد لجمهورية أفلاطون»، وتوليو جريجورى «الرشدية ومذهب الأصل السياسى للأديان». وفى ندوة روما (ابريل ١٩٧٧) نشير إلى بحث ماريو غرينياسكى: دراسة بعض نصوص من «الشرح» قد تكون أثرت فى تكوين رشدية سياسية.

١٢ - يتناول أبن رشد فى تلخيص الخطابة عدد من الموضوعات الأخلاقية مثل: الخير الاسمى، والمدح والندم، الافعال الجائرة والعادلة، والغضب والصداقة وغيرها.

١٣ - أرسطو: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى

١٤ - أبن رشد: تلخيص الخطابة حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات.

١٥ - أبن رشد: تلخيص الخطابة، حققه وقدم له د. محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٦٧.

16 - Lerner: Averroes on plato`s Republic, p.3.

17 - Ibid., p. 5.

١٨ - الموضع السابق.

١٩ - راجع دراستنا الأخلاق عند الكندى، أعمال مؤتمر عيد العلم الخامس والثلاثين دمشق ٥ - ١١ نوفمبر ١٩٩٤.

٢٠ - أنظر دراستنا الأخلاق عند أبن سينا، مجلة دراسات إسلامية الجامعة الإسلامية بباكستان، إسلام أباد، عدد خاص.

٢١ - راجع مقدمة كتاب ماجد فخرى: الفكر الأخلاقى العربى. الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط٢ عام ١٩٨٦ ص ٩ - ١٤.

٢٢ - د. ماجد فخرى: فلسفة أبن رشد الأخلاقية، أعمال مؤتمر أبن رشد بالجزائر ١٩٧٨ ص ٧ - ٨.

٢٣ - د. على زيعور: الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٨ ص ٤٢٧ - ٤٧٠.

نصوص ابن رشد فى الأخلاق

من تلخيص الخطابة

ونظراً لاننا لانملك الان النص العربى لشرح ابن رشد على الأخلاق إلى نيقوماخوس، فسوف نقتطف بعض الفقرات من شرحه على الخطابة التى يتناول فيها بعض الموضوعات الأخلاقية . وهذا الشرح خاصة المقالة الأولى والثانية تثير القضايا التالية:

(٥) الغاية فى المشورة؛ الخير الأسمى وأجزاؤه.

(٦) فى الخير والمنافع.

(٧) مواضع تمييز كبير الخير وصغيره.

(٨) أنواع الدساتير : عددها وطباعها والغاية من كل منها.

(٩) القول فى المدح والذم والجميل والقبيح والفضيلة والرذيلة.

(١٠) القول فى الشكاية والأعتذار.

(١١) الأمور النافية.

(١٢) من هم الذين يسيئون؟ وما نوع إساءتهم، وإلى من؟

(١٣) الأفعال الجائرة والعادلة .

(١٤) كيف نعرف أن فعلاً أعدل من فعل؟

ومن فقرات المقالة الثانية :

(٢) القول فى الغضب ومثيرى الغضب والغضبان ، ودواعى الغضب.

(٣) القول فى المسكنات للغضب .

(٤) القول فى الصداقة والمحبة.

(٥) القول فى الخوف والأمن والشجاعة .

(٦) القول فى الحياء والخجل .

(٧) القول فى إثبات المنة وشكرها .

(٨) فى الأهتمام .

(٩) فى النقمة .

(١٠) القول فى الحسد، القول فى الغبطة .
(١١) القول فى الأسى والأسف ؛ القول فى الخلقيات .
(١٢) الأخلاق : القول فى أخلاق الشباب .
(١٣) القول فى أخلاق الشيوخ .

ومن أجل بيان مفهوم الأخلاق، نقدم الفقرة الخامسة والسادسة والسابعة من تلخيص معانى المقالة الأولى

(٥) الغاية فى المشورة : الخير الأسمى وأجزاؤه

ونحن قائلون الآن فى الأشياء التى منها يكون الإذن والمنع لواحد واحد من الناس . ومبتدئون أولاً بالإخبار عن الأشياء التى من أجلها يشير المشيرون ، فيأذنون فيها أو يمنعون من أضدادها . ويشبه أن يكون لكل واحد من الناس انفعالٌ ما وتشوُّقٌ بالطبع للخير الذى يتشوّقه الكل لنفسه ويشير به على غيره من غير أن يعرف واحدٌ منهم ماهو ذلك الخير فيختارونه ويؤثرونه على غيره ، أو إذا سُئل عنه أجاب فيه بجوابٍ منبئ عن طبيعته ، بل إنما نجد عند كل واحد منهم وجوده فقط . وإذا سُئل واحدٌ منهم عما يدل عليه اسمه أجاب فيه بجوابٍ غير الجواب الذى يجيب فيه الآخر . وإنما يؤثره الجميع لمكان هذا الانفعال الموجود له بالطبع عند الجميع . وهذا الخير فى الجملة هو صلاح الحال وأجزاء صلاح الحال .

ولذلك فقد ينبغى أن نفصّل أولاً ماهو صلاح الحال بقولٍ عام ، ثم نفصّل أجزاءه ، ونخبّر عن أضدادها ، وعن الأشياء يكون فيها الإذن والمنع ، هى النافعة فى صلاح الحال أو الأنفع فيه أو الضارة فيه أو الأضرّ فيه فبأن بهذا يتمُّ لنا القولُ فى الأشياء التى منها تلتئم الأقاويل المشورية المستعملة مع جميع الناس.

قال (يقصد أرسطو): والذين تكلموا فى هذه الصناعة فلم يتكلموا من هذه الأشياء إلا فيما يجرى مجرى الأمور الكلية ، مثل أنهم قالوا : ينبغى للخطيب أن يعظّم الشئ الصغير إذا أراد تفخيمه ، ويصغر الشئ الكبير إذا أراد تهوينه. وينبغى له أن لا يأذن فى الأشياء التى تفسد صلاح الحال ، ولا فى الأشياء التى تعوق عن صلاح

الحال أو تتجاوز صلاح الحال إلى هذه . . ولم يقولوا ما هى الأشياء التى بها يعظم الشئ أو يصغر ، ولا ما هى الأشياء التى يوجب اختلال صلاح الحال أو تعوقه أو تتجاوزه إلى ضدّه .

قال : فأما صلاح الحال فهو حُسْن الفعل مع فضيلة ، وطول من العمر ، وحياة لذيذة مع السلامة ، والسعة فى المال ، وحسن الحال عند الناس مع تحصيل الأشياء الحافظة لهذه الأشياء والفاعلة لها . وقد يشهد أن هذا هو رسمُ صلاح الحال المشهور أن جميع الناس يرون أن صلاح الحال هو هذا أو شئ قريبٌ من هذا .

وإذا كان صلاح الحال هو هذا ، فأجزاؤه هى : كَرَمُ الحَسَب، وكثرة الإخوان والأولاد ، واليسار ، وحُسْنُ الفعل ، والشيخوخة الصالحة، وفضائل الجسد مثل : الصحة والجمال والجلد والجزالة والبطش والمجد والجلالة والسعادة والفضيلة وأجزاؤها مثل العقل والشجاعة والعفاف والعدالة والبر . فإنه هكذا أحرى أن يكون الإنسان موفوراً مكفياً ، أعنى إذا كانت له الخيرات الموجودة من خارج ، والخيرات الموجودة فيه النفسانية والجسدانية . والتى من خارج هى الحَسَب والإخوان والمال والكرامة . وقد يُظن أنه يُعَدُّ مع هذه نفوذُ الأمر والنهى والاتفاقات الجميلة ، وهى المسماة عند الناس سعادة. فإن بهذه الأشياء تكون حياة المرء فى سيرته حياة مَنْ لا ينقصه شئٌ من خارج ولا يشوب خيره شئٌ مضاد .

وإذا كان هذا هكذا ، فيجب أن ننظر فى كل واحد من هذه ما هو بحسب النظر المقصود هنا ، وهو النظر المشهور.

فأما الحَسَبُ فهو أن يكون القومُ الذين هو منهم هم أول من نزل المدينة ، أو يكونوا قدماء النزول منها ، ويكونون مع هذا حكاماً أو رؤساء ذوى ذكر جميل وكثرة عدد ، وأن يكونوا مع هذا أحراراً لم يَجُزْ عليهم سباء ، أو يكونوا ممن نال الأمور الجميلة المقبولة عند الناس وإن لم يكونوا حكاماً ولا رؤساء . . فأما النظر فى الحسب هل هو من قِبَل الرجال فقط أو من النساء، فالظاهر من ذلك والمتفق عليه عند الجميع أنه يكون أتم إذا كان كليهما . وينبغى أن يستعمل الخطيبُ من ذلك المشهور فى أمة . ومن

شروط الحَسَبُ أن يكون الرؤساء والأحرار من أولئك القوم الذين شهروا بالفضيلة واليسار وغير ذلك من المكرمات لم ينقطع وجودهم فى القوم الذين هو منهم إلى وجوده هو ، بل يوجد فى ذلك الجنس أبداً أشياخٌ بهذه الصفة يخلفهم فى تلك الخصال ؛ فإنه إن أنقطع الشرف فى ذلك الجنس الذى هو منهم لم يكن حسيباً ؛ وإن لم ينقطع منهم فهو حسيب وإن انقطع فيمن وُلد منهم .

وأما حُسْن الحال بالأولاد وكثرتهم فهو مما لاخفاء به . وحسن الحال بالأولاد المشترك للجميع هو كثرة الفتيان وصلاحهم فى فضائل الجسد وفضائل النفس . أما فضائل الجسد فبأربع : أحدها الجزالة وهى أن تكون خُلُقهم طبيعية يفوقون فيها كثيراً من الناس. والثانية : الجمال . والثالثة : الشدة . والرابعة : البطش . فبهذه الأربع يكون الغلمان صالحين فى فضائل النفوس فيكونون صالحين بأثنتين: العفاف ، والشجاعة . وأما ماقد يكون به صلاح حال بعض الناس فكثرة الأولاد من الذكور والإناث . .وصلاح الحال بالإناث أيضاً يكون بفضيلتين فى الجسد والنفس . أما فى الجسد فاثنتان : العبالة، وهى عظم الأعضاء العظمَ الطبيعى اللحم الطبيعى، لا اللون والجمال . وأما النفس فثلاث : العفاف ، وحب الألفة ، وحبّ الكدّ ؛ فإن بهذه الفضائل يكمَل المنزل . وهذه الفضائل التى قلنا سبيلها أن توجد فى النساء كلّهن اللاتى من نسب ذلك الرجل على العموم ، وفى الرّجال كلهم على العموم ، وفى أولاده الذكور خاصة إذا كان الولد به ألصق.

وقد ينبغى للخطيب أن ينظر هل الفضائل فى الأمة الذى هو منها هى هذه الفضائل عندهم ، أعنى فى أولادهم ، أم ليس هى هذه . فإن كثيراً من الأمم يربّون أولادهم الذكور والإناث بالزينة والسِّمَن . وهؤلاء يقول فيهم أرسطو إنه قد فاتهم النصف من صلاح الحال بالأبناء .

فأما أجزاء اليسار فكثرة الدنانير والأرضين والعقار والأثاث والأمتعة والمواشى وجميع الأشياء المختلفة فى النوع والجنس وكل ذلك إذا كانت هذه الأشياء فى حفظ ومع حرية ، وأن يكون فيها متمتعاً أى ملتذاً ، لا حافظاً لها فقط أو منمياً .

قال : من الأمور النافعة فى اليسار والفاعلة له الأشجار المثمرة والغلات من كل شئ . واللذيذ من هذه هو ما يُجْنى بغير تعب ولا نفقة . وحدُّ الحفظ والأحراز للمال هو أن يكون فى الموضع الذى لايتعذر منه عليه ، وأن يكون بالحال التى يمكن أن ينتفع بها ، مثل إن كانت أرضاً ألا تكون سبخة ، وإن كان فرساً ألا يكون جموحاً. وحد الحرية فى المال أن يكون إليه التصرف فى المال بالإعطاء والبيع والشراء . . وأما التنعم بالمال فهو أستعماله على طريق التلذذ به وإنما أشترط فى الغنى هذا الشرط لأنه أن يكون الغنى فى أستعماله المال آحرى منه أن يكون فى اقتنائه ، لأن الاقتناء هو فاعل الغنى ، وأما الاستعمال فهو الغنى بعينه .

وأما حُسْن الفعل على الرأى الصواب فهو الذى يظنّه الكل فاضلاً ، وهو الذى يقتنى الشئ الذى يتشوقه الأكثر لامحالة ، أو الأخيار من الناس ذوو الكيس والفطنة .

قال : وأما الكرامة فأنها فى زماننا هذا للمعتنى بحسن الفعل . وإكرام الناس الذين لهم العناية الحسنة بهم هى مكافأة على طريق العدل والحق ، إذ كانت هذه الأفعال ليس تكافئها الدنانير والدراهم . وليس يُكْرَم الذين لهم العناية الحسنة بالناس فقط ، بل والذين يستطيعون أن تكون لهم العناية الحسنة ، أعنى الذين لهم قوة على ذلك وإن لم يفعلوا ذلك فى حال الإكرام . والعنايةُ بالناس التى تستوجب الكرامة هى العناية بتخليصهم من الشرور التى ليس التخلُّص منها بهين ، أو إفادتهم الخيرات التى ليس إفادتها بالسهل . . وهذه الأفعال الجميلة هى التى تكون عن الغنى أو السلطان أو ماأشبه ذلك ممايكون للإنسان به القدرة على أمثال هذه الأفعال . وقد يكرم كثيرٌ من الناس على خيرات يسيرة لكنها تكون كثيرة بالإضافة إلى ذلك الزمان وإلى تلك الحال . فكأن الكرامة على الأشياء اليسيرة هى بالعَرَض ، أى من جهة ماعَرَض لتلك الأشياء أن تكون كثيرة بالإضافة إلى ذلك الوقت أو الحال .

وأما الأشياء التى تكون بها الكرامة فمنها مشتركة لجميع الأمم، ومنها خاصة . فالخاصة مثل الذبائح والقرابين التى كانت قد جرت عادة اليونانين أن يكرموا بها الأموات . منها عامة وهى المراتب فى المجالس ، والمسارعة إلى أقواله ، وتركُ مخالفته

، والهدايا التى توجب المحبّة والقُرْب ، فإن الهدية جمعت أمرين : بذل المال ، والكرامة ، ولذلك كانت مستحبة لجميع الناس ، وكل إنسان يجد فيها مايتشوقه . وذلك أن الناس ثلاثة أصناف : إما صنف يحب الكرامة ، وإما صنف يحب المال ، وإما صنف يجمع الأمرين . والهدية قد جمعت بتشوقه هذه الأصناف الثلاثة.

قال : وأما فضيلة الجسد فالصحة، وذلك أن يكونوا عَريين من الأسقام ألبتة وأن يستعملوا أبدانهم ، لأن من لا يستعمل صحته فليس تغبط نفسه بالصحة ، أى ليس هو حسن الحال بها، وهو بعيد من جميع الأفعال الإنسانية أو من أكثرها .

قال: وأما الحسن فإنه مختلف بإختلاف أصناف الأسنان. فحسن الغلمان وجمالهم هو أن تكون أبدانهم وخلقهم بهيئة يعسر بها قبولهم الآلام والانفعال ، أى لا يكونون غير محتملين للأذى ، وأن يكونوا بحيث يستلذ أن ينظر اليهم عند الجرى والغلبة .

قال: ولذلك مايرى الناس الغلمان الذين هم مهيأون نحو الخمس المزاولات واللعبات حساناً جداً ، ونعنى بالخمس المزاولات واللعبات الأشياء التى كان اليونانيون يروضون بها صبيانهم وهى العدو، والركوب، والمثاقفة، والصراع، والملاكزة .

قال : وإنما كان الناس يرون فيمن كان مهيئاً نحو هذه الأفعال الخمسة أنه جميل لأنه مهيأ بها نحو الخفة والغلبة . وإذا شب أمثال هؤلاء الغلمان كانوا لذيذى المنظر عند العمل فى الحرب، وذلك بحسب الهيئة التى كانوا مُعَدين بها نحو الحرب .

وأما الشيوخ فجمالهم هو استلذاذ أفعالهم فى الأعمال التى هى جد، وهى التى من أجلها يراضى الصبيان على هذه اللعبات الخمس وهى الحروب ؛ وأن يكونوا مع ذلك يرون غير ذوى أحزان ولاغم ، وذلك أن الحزن والغم إذا ظهر بالشيخ ظن به أن ذلك الطارئ الذى طرأ عليه مما يضرُ فى شيخوخته مثل الفقر أو الهوان أو غير ذلك .

قال : وأما البطش فإنه قوة يحرك المرءُ بها غيره كيف شاء . فإنه إذا جذب غيره أو دفعه أو أشاله أو أخراجه أو ضغطه ، وكان هذا الفعل منه بكل من يتصدى له أو بأكثرهم ، فهو ذو بطش.

قال : وأما فضيلة الضخامة فهى أن يفوت كثيراً من الناس ويجاوزهم فى الطول والعرض والعمق ، ويكون مع ضخامة حركاته غير متكلف لجودة هذه الفضيلة ، وتكون ضخامته ليس سببها سمناً ولا أمراً مكتسباً .

قال : وأما الهيئة التى تسمى الجهادية فإنها مركبة من الضخامة والجلد والخفة . وذلك أنه إذا أقترنت الخفة مع القوة أمكن أن يبلغ بالسرعة أمداً بعيداً ، وذلك أن الذى جمع الضخامة والقوة هو مصارع والذى جمع الضخامة والقوة والخفة هو مجاهد ، وأما الذى جمع الصراع والخفة معاً فيسمى عندهم بإسم مشتق من الحزن باستعمال القوة والخفة. وأما الذى جمع هذه الخصال كلها فهو الذى يسمى عندهم ذا الخمس اللعب.

قال : وأما الشيخوخة الصالحة فإنها دوام الكبر مع البراءة من الحزن، لأنه إن عجلت وفاة الإنسان قبل أن يبلغ منتهى الشيخوخة لم يكن ذا شيخوخة صالحة وإن كان بريئاً من الأحزان . ولا إن أمهل إلى منتهى الشيخوخة وكان فى كرب وحزن ذا شيخوخة صالحة . وإنما يكون بريئاً من الأحزان إذا كان ذا حظ من الجد وفضائل البدن ، أعنى أن يكون صحيحاً ولم تعتره مصائب تكدر شيخوخته . وذلك أنه إذا كان مراضاً ، أو كان الجد غير مساعد له بأ يكون قد اعترته مصائب فإنه ليس بصالح الشيخوخة وإن كان معمَّراً . وكذلك إن كان مراضاً ؛ وقد يشك كيف يطول العمر مع الأمراض ، ولكن يشبه أن تكون قوة طول العمر غير قوة الصحة ؛ فإنا نرى قوماً كثيرين تطول أعمارهم مع أنهم مسقامون . وتصحيح هذا هو للعلم الطبيعى . وليس فى تصحيحه فى هذا العلم منفعة . والخطيب إنما يكتفى من ذلك بالشئ الظاهر .

قال : وأما كثرة الخلة وصلاح حال الإنسان بالإخوان فذلك أيضاً غير خفى إذا حُدّ ماهو الخليل والصاحب ، وهو أن يكون كل واحد منهما يفعل الخير الذى يظن أنه ينفع به الآخر . لا الخير الذى ينفع به فى نفسه فقط . وإذا كانت الخلة والصحبة هى هذه فبين أن المرء يكون صالح الحال بالإخوان الكثيرة .

قال : وأما صلاح الجسد فهو أن يكون الاتفاق لإنسان ما علة لوجود الخير له، وذلك إما من الخيرات الموجودة فى ذاته . وإما من الخيرات الموجودة له من خارج . وعلة

الاتفاق قد تكون الصناعة ، وقد تكون الطبيعة وهو الأكثر . فمثال ما يكون عن الاتفاق الطبيعي أن يولد الإنسان ذا قوة وهيئة يعسر بها قبوله الأمور الواردة عليه من خارج . فأما أن يكون الإنسان صحيحاً . وقد يكون الاتفاق الصناعي مثل أن يسقى سماً فيبرأ به من مرض كان به . وأما الجمال والضخامة فعلتهما الاتفاق الصناعي والطبيعي.

وجملة الأمر أن الخيرات ـ التي سببها الجد الذي هو حسن الاتفاق ـ هي الخيرات التي يكون المرء مغبوطاً بها محسوداً عليها . وقد يكون الجد علة لخيرات ليست هي خيرات بالحقيقة ، وإنما ترى خيرات بالإضافة والمقايسة إلى الغير ، كما قد يكون القبح في حق إنسان خيراً ما إذا رؤي غيره أقبح منه ؛ ومثل أن يكون إنسانان وقفا من الحرب في موضع واحد فأصاب أحدهما السهم ولم يصب الثاني ، فإن ذلك الذي لم يصبه السهم يرى أنه قد ناله ، بالإضافة إلى صاحبه ، خيرٌ كثير ، وبخاصة إن كان ذلك الذي لم يصبه السهم من عادته أن يشهد الحروب كثيراً ، والآخر لم يشهد قط إلا تلك الحرب . وكذلك إذا وجد الكنز واحدٌ ممن طلبه قد يرى أنه خيرٌ بالإضافة إلى من لم يصبه وإن كان الكنز يسيراً . ـ فمن هذا ونحوه ينظر الخطيب في سعادة الجسد.

وأما تعريف الفضيلة ماهي فأولى المواضع بذكرها هو عند القول في الأشياء التي يمدح بها ، لأن تعريف الفضيلة خاص بالمادح ، ولذلك وجب أن يكون المادح هو الذي يعرف بأستقصاء الفضيلة والفضائل ، وإن كان منها مستقبل وحاضر فالمادح إنما ينظر فيها من جهة ماهي حاضرة ، والمشير من جهة أنها مستقبلة ، أي نافعة .

(٦)
في الخير والنافع

فهذه هي الغايات التي من أجلها يشير المشير . ويبن من هذه أضدادها التي من أجلها يمنع المشير ، وهي التي تؤلف منها أقاويل المنع إذ كان عددها هو ذلك العدد بعينه ، ووضعها من الأقاويل المشورية هو ذلك الوضع بعينه ، ومن أجل أن المشير إنما غرضه المقدم في فكره هو أن يشير بالشئ النافع الذي تلزم عنه واحدةٌ واحدةٌ من هذه

الغايات، وذلك أن هذه الغايات هى أول الفكرة وآخر العمل ، والأشياء النافعة هى آخر الفكرة وأول العمل ، وأعنى بأول الفكر : النتيجة، وبآخر الفكر : المقدمات.

فقد يجب أن يكون للخطيب أصولٌ وقوانين يُعرف بها الأشياء النافعة فى الغايات ، وهى العواقب إذ كانت أول العمل . والنافعات، وإن لم تكن خيراً مطلقاً، فهى خيرٌ لأنها طريقٌ إلى الخير بأطلاق، فالخير المطلق هو الذى يختار من أجل نفسه، ويختار غيره من أجله، وهو الذى يتشوق إليه الكل، وأعنى ها هنا بالكل ذوى الفهم الحسن من الناس والذكاء . وذلك قد يكون خيراً فى الحقيقة ، وقد يكون خيراً فى الظن . وذلك بحسب إعتقاد إنسان إنسان فى هذا الخير . وذلك إذا كان الشئ الذى يعتقد فيه الإنسان هذا الاعتقاد موجودٌ له فقد أكتفى به ونال حاجته ولم يبق له تشوفٌ إلى شئ أصلاً. والأشياء النافعة فى هذا الخير هى بالجملة أربعة أجناس : الأشياء الفاعلة ، والأشياء الحافظة له ، ومايلزم الفاعلة . وذلك أن لازم الشئ يعد مع الشئ ، وكذلك لازم المفسد للشئ يعد مع المفسد، ولازم ضد الفاعل مع ضد الفاعل فى الأشياء التى ينهى عنها ، ولزوم الغاية للفاعل ربما كان معاً مثلما يلزم المدح اقتناءُ الأشياء الممدوحة ، وربما كان متأخراً مثل العلم الذى يتبع التعلم بأخرة والأشياء الفاعلة ثلاثة أصناف : إما بالذات ، وإما بالعرض ؛ والذى بالذات أثنان : إما قريب مثل فعل الغذاء للصحة ، وإما بعيد مثل الطبيب . والذى بالعرض مثل فعل التعب فى الرياضة للصحة. وإذا كان واجباً أن تكون أصناف الأشياء الفاعلة للخير هى هذه الأصناف الثلاثة فباضطرار أن تكون الأمور النافعة فى الخير بعضها خير فى ذاتها مثل نفع الغذاء فى الصحة ، وبعضها شرٌ فى ذاته، وخير ما يحسب نفعها فى الخير مثل شرب الدواء للصحة . والشرور التى تنفع فى الخير هى نافعة على وجهين : أحدهما أن يستفاد بها خيرٌ هو أعظم من الشر اللاحق من أستعمالها ، مثل استفادة الصحة عن شرب الدواء ، مثل المشقة اليسيرة فى استفادة المال الكثير . ومنها ما تنال به السلامة من شرٌ هو أعظم من الشر الذى ينال منها مثل ماينال ركاب البحر من السلامة إذا طرحوا أمتعتهم، فأن طرح أمتعتهم شرٌ ، لكن تستفاد منه السلامة من شرٌ هو أعظم ، وهو العطب . والخيرات التى تستفاد من الخيرات يسميها أرسطو «فوائد» بأطلاق ، وأما تلك

فيسميها «انتقالاً» ، ويعنى بذلك أنها انتقال من شر إلى ماهو أخف شراً منه أو انتقال من شرٍ إلى ماهو خير .

قال : والفضائل وإن كانت غايات فهى أيضاً خيرات فى أنفسها ونافعة فى الخير فإن المقتنين لها هم بها حسنو الأحوال ، وهى مع هذا فاعلةٌ للخير ومستعملة فيه .

قال : وقد ينبغى أن نخبر عن كل واحدٍ من هذه ، وكيف هى خير فى نفسها ، وكيف هى فاعلة للخير ؛ ونفصل الأمر فى ذلك.

واللذات أيضاً هى خير بنفسها لأن جميع الحيوان يشتاق إليها . والأمور اللذيذة إنما تكون خيراً إذا كان بها المتلذذُ حس الحال. وقد يستبين من التصفح أنها خير، وأنها قد تكون نافعة فى الخير.

وأجزاء صلاح الحال بالجملة منها ماهى غايات فقط ، ومنها ما قد تعدُ غايات ، وهى نافعة أيضاً فى الغايات ، وذلك أن لبعضها ترتيباً عند بعض ، أعنى أن بعضها علة لوجود بعض ومتقدم عليه . ومثال ذلك أن الشجاعة والحكمة والعفاف وكبر النفس والنبل وما أشبهها من فضائل النفس قد تختار أشياء كثيرة من أجزاء صلاح الحال من أجلها . وكذلك الصحة والجمال من فضائل الجسد قد تختار أشياء من أجلها هى من صلاح الحال وهى فاعلاتها . وكذلك تختار فاعلات أشياء أخر من صلاح الحال مثل فاعلات اللذة وفاعلات السيرة الحسنة . وذلك ما يظن باليسار أنه خير إذا كان سبباً لهذين الأمرين الشريفين : أحدهما اللذة ، والآخر حسن السيرة . وصلاح الحال بكثرة الإخوان قد يوجد فاعلاً لأشياء كثيرة من الخيرات ، وذلك إذا كانت الصداقة التى بينهما من أجل المحبة نفسها ، لا أن تكون المحبة بينهما من أجل شئ آخر، فإن الإخوان الذين بهذه الصفة هم يفعلون الكرامة والتمجيد وغير ذلك ممايجرى مجراهما من الخيرات، وذلك يكون منهم بالقول والفعل فإن الأقوال والأفعال التى تفعل بها الكرامة والتمجيد وغير ذلك ممايجرى مجراهما . هى خير ونافع .

قال : ومن النافعات بذاتها الملكات الطبيعية التى يكون الإنسان بها مستعداً لأشياء حسنة مثل الذكاء والحفظ والتعلم وخفة الحركات، وكذلك الكمالات مثل العلوم

والصنائع ، وكذلك السير المحمودة . وهذه كلها مع أنها نافعة فى غيرها هى خيرٌ فى نفسها ؛ وإن لم يتصل بها خير آخر فهى خيرات منفردة بأنفسها مختارة لذاتها. والبرُّ أيضاً خير نافع.

قال : فهذه هى الخيرات التى يعترف بها ويجتمع على أنها خيرات ونافعات . ومت بين فى شئ منها أنه خير فذلك بيانٌ على طريق المراء والمغالطة المستعملة فى هذه الصناعة . وأما إذا بُيّن فى شئ من أضداد هذه أنها خير ، وفيها أنها شرٌ فذلك يكون فى هذه الصناعة على طريق المراء ، أعنى ببيان سوفسطائى. وذلك أن الشر إنما ينفع بالعرض ، مثل أن يبين خطيبٌ لأهل مدينة من أنَّ الجُبْن لهم خير لأنهم إن شجعوا خرجوا من المدينة فنال منهم العدو . ولكن الجبن ليس هو خيراً على الإطلاق ، وإنما كان خيراً بالإضافة إلى أهل المدينة الذين عرض لهم هذا . وأما النافع فى الأكثر وبالذات للإنسان فهو الخير ، كما أن الشر المضاد للخير هو نافع للأعداء. والشجاعة لما كانت بالذات خيراً لهم كانت ضارة بالأعداء . إلا أنه قد يلحق ماهو شر ما للإنسان أن يكون ضاراً لعدوه، وما هو خير ما له أن يكون نافعاً لعدوه مثل الجبن لأهل المدينة الذين إذا خرجوا عن المدينة لم تكن لهم قوةٌ يقاومون بها عدوهم . فينبغى للخطيب أن يتحرى فى كل وقت النافع من هذه الأشياء . وهذه القضية أيضاً ليست كلية، أعنى القائلة إن كل مايضر العدو ويكرهه نافعٌ، وكل ماينفع العدو ويسره ضار، فإن كثيراً ما يكون الأمر الواحدُ ضاراً للإنسان وعدوه، ونافعاً للإنسان وعدوه . فمثال ماهو نافع لكليهما ويُسر به كل واحد منهما : مفارقة العدو عدوَّه ، إذا كانت بعد مقاتلة شديدة ومقاومة أشقى كل واحد منهما على العطب منها من غير أن يظفر أحدهما بصاحبه ؛ فإنهما إذا افترقا فى إثر هذه الحال سر كلٌ واحد منهما بالافتراق . ولذلك قد يكون النافع نافعاً للأعداء أيضاً . وأما ماهو ضارٌ لكليهما فكثيراً ما يوجب صداقة العدو ، وذلك إذا كانا متساويين فى نزول الشر الوارد بهما من غير أن يفضل أحدهما فى ذلك صاحبه . وكثير من الأمم المختلفة كان اتفاقهم بهذا السبب . ولذلك قيل إن الشر قد يجمع الناس . فهذا أيضاً أحد ما يكون به الشر نافعاً . أعنى أن يكون الضر النازل بالإنسان نازلاً بعدوه"؛ فإن ذلك يوجب صداقة العدو ، وحينئذ يهوى العدو الوارد ضد ما يهواه

كل واحد من المتعاديين اللذين ورد عليهما العدوُ من خارج ، وذلك أن كل واحد من المتعاديين يهوى صداقة صاحبه لمكان تعاونهما على العدو الوارد عليهما من خارج؛ والعدو الوارد يهوى بقاء عداوتهما على حالها أو تأكُدها . وأرسطو يقول : ولذلك كثيراً ما تنفق النفقات العظيمة وتفعل الأفعال الكثيرة فى مثل هذا الخير الذى يدفع به الشر العظيم. وإنما تطيب النفس بالنفقات فى مثل هذه الأشياء لظهور مايلزم عنها من الغاية المطلوبة وقربها حتى كأنها إذا وجدت هذه الأشياء وجدت الغاية . وقد يكون الشر المفرط النازل بالعدو أيضاً سبباً للاعتراف بالخير اليسير الذى يناله من عدوه ، ولولاه لم يعترف به العدو . مثل ما حكى أرسطو أنه عرض لبعض الملوك الذين كانوا أعداء لليونانيين أنه أشتدت محاربتهم له وحصرهم إياه سنين كثيرة ، وقتلوا فى ذلك الحصار ابنه ، فسألهم أن يعطوه جثته ليحرقها على عادتهم فى موتاهم ، ففعلوا ذلك ، فشكرهم على ذلك ، وأظهر شكره عند جميع قومه وأهل مدينتة. فلولا ما نزل به من الشر العظيم لما شكرهم على هذا الشئ اليسير الذى سمحوا له به ، كما قال ذلك أوميروش الشاعر.

قال : ومن الاصطناعات النافعة ، والأفعال التى يعظم قدرها عند المصطنع إليهم فيصير به المصنع إلى خير عظيم من المصطنع إليهم . أن يختار الإنسان إنساناً عظيم القدر من جنس ما من الناس، له أيضاً عدوٌ عظيم القدر من جنس آخر من الناس فيفعل بعدو ذلك الإنسان الشر، وبأصدقائه الخير ، مثلما عرض لأوميروش مع اليونانيين وأعدائهم . فإنه قصد إلى عظيم من عظماء اليونانيين فى القديم فخصه بالمدح وأصدقاءه من اليونانيين ، وخص عدواً له عظيما بالهجو هو وقومه المعادين لليونانيين فى حروب وقعت بينهما ، فكان ربُّ النعمة العظيمة بذلك عند اليونانيين وعظموه كل التعظيم حتى اعتقدوا فيه أنه كان رجلاً إلهياً وإنه كان المعلم الأول لجميع اليونانيين.

وبالجملة . ففعل الشر بالأعداء والخير بالأصدقاء من الأمور النافعة، ومن شرط هذا الفعل الذى يعظم موقعه أن يكون ما فعل منه يرى أنه لم يمكن الفاعل ولا تيسر له غيره . وسواءٌ كان الفعل كثيراً فى نفسه أو يسيراً ، وأن يُظن أن فعله له لم يكن

لمكان خوف ولا شئ يرجوه ، بل لأن شوقه وهواه قاده إلى ذلك ، فإن بهذا يكون الفعل مداوماً عليه من الفاعل، وهو السهل عليه ، لأن الأفعال التى تكون من أجل خوف إنما تكون غير شاقة زماناً يسيراً ، وإذا طال بها الزمان كانت شاقة فانقطعت . وإذا انقطعت كان عن ذلك عداوة من المصطنع إليه للمصطنع . فلذلك يشترط فى هذا الفعل أن يكون سهلاً على الفاعل. فهذه هى شروط الابتداء بالصنائع التى يعظم موقعها ويوجد نفعها . . وأما المكافأة التى لايعظم موقعها فهى المكافأة التى لا تكون بحسب ما يهوى المكافئ بالطبع من أكثر الناس وهو أن تكون ناقصة عن الصنيعة التى أسديت إليه : إما فى الكمية ، وإما فى المنفعة ، وإما لأنها قد فضلت عند المكافئ وليس يحتاج إليها ، وهى المكافأة التى يغالط فيها . وإنما كان المكافئ بالطبع الذى يشتهى أن تكون مكافأته بأحد هذه الثلاثة الأحوال ، لأن المكافئ كأنه مقصور على الإعطاء ، فهو إنما يشتهى إما ألا يلحقه نقص من الخير الذى وصل إليه ، وإما أن يكون النقص أقل من الخير الذى وصل إليه . فإذا لم تكن المكافأة بهذه الصفة، بل كانت مقارنة للصنيعة، إما فى الجنس مثل أن تكون المكافأة على الدنانير بدراهم، وإما فى القوة مثل أن تكون المكافأة على المال بكرامة يقنى بها مثل ذلك المال ، فهى المكافأة العادلة لكنها سوقية. فإذا لم تكن المكافأة لا سوقية ولا فيها غبن بل كان المكافئ يعتقد فيه أنه ليس اختياره فى المكافأة لما هو أنقص أكثر من اختياره لما هو أزيد ، وسواء وقعت مكافأته بما هو أنقص أو بما هو مساوٍ أو بما هو شبيه - فهى المكافأة الجميلة ، لأن مكافأته بالأنقص لم تكن منه باختيار لذلك ، بل لأنه لم يتيسر له غير ذلك . فإذا اتفق أن يكون مع هذا ذلك الفضل مما يسر به الأصدقاء أعنى أصدقاء المكافئ بالفعل ويسوء أعداءه ويكون مع هذا متعجباً منه عند الجمهور ، وذلك بالإضافة إلى من صدر عنه - كان عظيماً موقعه من المصطنع إليه ، وبخاصة إذا كانت الصنيعة مما توافق شهوة المصطنع إليه مثل أن يكافئ أو يبدأ محب الكرامة بالكرامة، ومحب المال بالمال، ومحب الغلبة بالغلبة فإن هذه الصنيعة ليست هى لذيذة فقط عند الذى تصطنع إليه أو يكافأ بها ، بل هى عنده فاضلة . وكذلك الأمر فى سائر أصناف الخيرات . وإنما تكون أفعال الصنائع والمكافأة على المبتدئ والمكافئ أفعالا سهلة يمكن أن يداوموا عليها

متى كانوا باستعدادهم الطبيعى مهيئين لتلك الأفعال ، وكانت قد حصلت لهم الملكة التى بها تصدر منهم تلك الأفعال . ومن الصنائع اليسيرة التى يظن بها أنها ليس تنقص المصطنع شيئاً - الأصطناع بالتأديب والموعظة .

(٧)

مواضع تمييز كبير الخير وصغيره

قال : فمن هذه الوجوه يأخذ الخطيب المقدمات التى منها يقنع أن الشئ نافع أو غير نافع . ومن أجل أن الخطيب قد يعترف أحياناً بأن الأمر نافع، ولكن يدعى أن ها هنا شيئاً هو أنفع ، فقد يحتاج أن تكون عنده مواضع يقدر أن يبين بها أن الأمر أنفع وأفضل . فمنها أن ما كان نافعاً فى كل الأشياء فهو أنفع مما هو نافع فى بعض الأشياء ، والذى هو أدوم نفعاً هو أنفع من الذى هو أقصر نفعاً من الأقل ، والذى جمع من صفات الخير أكثر أو جمع صفاته كلها فهو أنفع . وصفات الخير التام هى أن يكون الشئ مختاراً من أجل نفسه لامن أجل غيره ، وأن يكون متشوقاً عند الكل ، وأن يكون ذوو الفضل واللب يختارونه . والذى جمع هذه الصفات كلها أو أكثرها فهو الخير، النافع الذى فى الغاية ، وهو الغاية لسائر الأشياء التى توصف بالخير . والأشياء المتصفة بالخير المتعلقة بهذا الخير الذى جمع هذه الصفات إنما يقال فيها إنها أنفع إذا وجد فى واحد منها صفةٌ واحدة من هذه الصفات، أو أكثر من صفة واحدة ، وكل ما كان من هذه الأشياء توجد فيه صفات أكثر من صفات الخير فهو أنفع ما لم تكن الصفة الواحدة أنفع من أثنتين أو من ثلاث وأيضاً فما كان العظيم فيه أفضل من العظيم فى جنس آخر ، فالجنس الذى فيه العظيم الأفضل هو أعظم من الجنس الآخر . وما كان الجنس منه أفضل من الجنس الأفضل فالعظيم من الجنس الأفضل أفضل من العظيم من الجنس الآخر ، وهو عكس الأول . ومثال ذلك أنه إن كان الذكران أفضل من الإناث

فالرجل أفضل من المرأة ، وإن كان الرجل أفضل من المرأة فالذكران أفضل من الإناث .
وإنما كان ذلك كذلك لأنه نسبة العظيم إلى جنسه هى كنسبة العظيم الآخر إلى جنسه،
فتكون نسبة الجنس إلى الجنس هى نسبة العظيم إلى العظيم .. ثم إذا كان الشئ لازماً
لشئ ما ، والآخر غير لازم له فإن الذى يلزم عنه الشئ آثر من الذى لايلزم عنه الشئ .
مثال ذلك : السلطان والثروة . فإن الثروة تلزم السلطان، وليس يلزم السلطان الثروة ،
فلذلك السلطان أفضل من الثروة . كذلك الحال فى المضار ، فإن الفقر يلزم عنه البخل ،
وليس يلزم عن البخل الفقر ، فالفقر أكثر شراً من البخل . واللازم يوجد على ثلاثة
أقسام : إما أن يوجدا معاً ، أعنى اللازم والملزوم مثل وجود الأبيض والبياض معاً ،
مثل لزوم الإنسان والحيوان . وإما أن يوجد اللازم تابعاً بأخرة مثل لزوم العلم عن
التعلم . وإما أن يكون تلازمهما فى القوة ، أى يكون أحدهما يفعل فعل الآخر
ولاينعكس ، أعنى لا يفعل الآخر فعل الأول ، مثال ذلك الفقر والبخل ، فإن الفقر يلزم
عنه الإنسان .

ل. بيرمان

مقتطفات الأصل العربي المفقود لشرح ابن رشد الوسيط للأخلاق النيقوماخية *

(١)

لقد عكفت على دراسة مخطوط الترجمة العربية لكتاب أرسطو الأخلاق النيقوماخية المحفوظ فى مكتبة القرويين فى مدينة فاس، لما له من صلة وثيقة بنسخة الترجمة العبرية لشموئيل بن يهودا المرسيلى لشرح ابن رشد الوسيط[١]. ولقد شعرت بشىء من السعادة عند مطالعة هذا المخطوط فى فاس صيف ١٩٦٢ حين وجدت واضع التعليقات اقتبس أجزاء كثيرة من التلخيص المفقود للقاضى، ومن الواضح أن هذه المقتطفات التى اقتبست مادتها العلمية من القاضى، والتى اتضح وجودها فى الترجمات العبرية واللاتينية للشرح الوسيط، إنما تشمل آثارا للأصل العربى المفقود لشرح ابن رشد الوسيط على كتاب الأخلاق النيقوماخية[٢]، ومن المعروف أن المخطوط الآخر لهذا العمل، المذكور فى فهرس المكتبة المصور قد اندثر تماما إثر حريق ١٦٧١ .

١ ـ ولقد دون مخطوط الترجمة العربية للأخلاق إلى نيقوماخوس (المشار إليه بالرمز A) فى ورق سميك، يتراوح حجمة بين ٢١ × ١٥ سم و(١٦× ١٠ سم) وتشمل الصفحة الواحدة على ٢٣س، وذلك فى الخطوط المغربى الواضح، وقد حدد تاريخ هذا المخطوط على أساس أنه ٦١٩ هجرية الموافق ١٢٢٢ ميلادية[٣] .

وتتألف الصور التى حصلت عليها لهذا المخطوط من ثلاثة أجزاء أو شذرات، وترقم بثلاث طرق : الأولى هى نظام الزمام Zima`m فى ترقيم الأوراق (انظر بيرمان : ملاحظات... ص ٥٥٥ هامش ٦) وتلك الطريقة قد استخدمت بالفعل حين كان

---

* راجع وصف بدوى للمخطوط فى مقدمة تحقيقه ترجمة إسحق بن حنين لكتاب أرسطو الأخلاق، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٧٩ ص٣٨-٤١ .

المخطوط مكتملاً، إن أرقام الزمام هو ١٢٧ كما ورد فى الكلمات الأخيرة فى مقدمة علم الأخلاق. أما الثانية فتسمى ترقيم الأوراق بالقلم الرصاص، ولكن هذه الطريقة لم تكتمل. وتأتى الطريقة الثالثة وهى ترقيم الصفحات بنفس القلم Pages ، وهذه الطريقة حديثة للغاية ، لم تظهر إلا فى غضون السنوات القليلة الأخيرة.

وقد فسد جزء كبير من هذا المخطوط بسبب الرطوبة، وفقدت بعض الأوراق، وبعضها الآخر غير مرتب على الإطلاق. وانقسم المخطوط الى قسمين، وهذا يوضح لنا تصنيف القسم الأول فى قائمة القرويين تحت رقم (٢٥٠٨/ ٨٠) والثانى برقم (٣٠٤٣/ ٨٠) وقد وجد أيضا أن هناك العديد من الشروح بالهامش مصحوبة بالاستشهادات المستمدة من التلخيص إلا أن الأوراق التى تحتوى على تلك التعليقات والاستشهادات مفقودة ولم يتم العثور عليها بعد.

ومن الجدير بالذكر أن نص الأخلاق النيقوماخية فى مخطوط الترجمة العربية هذا مقسم إلى أحد عشر كتاباً، فى الوقت الذى احتوى فيه النص اليونانى على عشرة كتب فقط. وهناك كتاب إضافى هو «السابع» وضع بين الكتابين السادس والسابع، وبالتالى تم إعادة ترقيم الكتاب السابع الأساسى على أنه الكتاب الثامن. ومن ناحية أخرى قد وجد أن الشرح الوسيط لابن رشد يشتمل على عشرة كتب، متفق فى ذلك مع النص اليونانى على الرغم من أن ابن رشد قد استخدم نص كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس فى أحد عشر كتاباً، فى حين أن ابن رشد لم يلخص الكتاب الخامس من الترجمة العربية. ونتيجة لأن أوراق المخطوط مرقمة بطرق مختلفة فإنى اقتبس هذه المسائل الموضوعية فقط من النص العربى للأخلاق، كما سيظهر لاحقًا، مع الإشارة إلى ترقيم بيكر Bakker لعلم الأخلاق، بالإضافة إلى تفسيرات الكتب والفصول الموجودة فى نشرة بيوتر Bywater للنص اليونانى (مطبعة جامعة اكسفورد ١٨٩٤).

٢ - يحتوى مخطوط الترجمة العربية (A) فى ثناياه على العديد من المقتطفات التى لابد من وضعها فى الاعتبار عند نشر وطبع النص، ومن الملاحظ أن عبارة «كذا لخصه القاضى» تظهر بصورة متكررة فى المقتطفات التى تبلغ حوالى الثلاثين (كما

سنذكرها فيما بعد). إن موضوع تماثل واتفاق كل من القاضى وابن رشد مسألة لايرقى إليها الشك وفى ذلك إثبات أن المفردات التى تنسب إلى القاضى توجد بصورة فعلية فى الترجمات العبرية واللاتينية لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية. وأود أن أشير إلى أننى سأقوم بنشر تلك المقتطفات، بالإضافة إلى نصوص الترجمات العبرية واللاتينية المتفقة مع هذه المقتطفات، وذلك فى الجزء الأساسى من هذا البحث. وأود أن أذكر أيضا أننى استشهد هنا بالنص أولا ثم بالمقتطفات؛ وذلك كى أوضح سياق تلك المقتطفات، وقد وجد فى بعض الحالات مسائل مبهمة فى النصوص ولا تمت بأية صلة للمقتطفات التى تشير للقاضى، وأعتقد أن التعامل مع هذه المسائل لايدخل فى نطاق مهمتى، وذلك لأنها بعيدة وخارجة عن بحثنا الأساسى. إن التفسير الوحيد لتلك المشاكل إنما يرجع إلى النسخ العربية والمقتطفات. وعلى أية حال فقد سبق لى الإشارة إلى تلك الصعوبات، كما عرضت أيضًا، من خلال ملاحظات للنص أحيانا، حلولاً لهذه المشكلات، وقد جاءت المقتطفات الثلاثون من الشرح الوسيط على النحو التالى: تسعة من الكتاب الثالث، عشرة من الكتاب الرابع، واثنتان من الكتاب الخامس، وواحدة من الكتاب السابع، وسبعة مقتطفات أخرى من الكتاب الثامن، والمقتطف الأخير من الكتاب التاسع، وهنا - فى هذا التقسيم للكتاب - إنما أسير وفقًا للنص اليونانى، ووفقا لترقيم ابن رشد أكثر من اتباعى للمخطوط العربى، ولابد للشارح أن يكون مدركًا تمامًا للتناقض، إلا إن هذا التناقض لايعوق إطلاقا إستخدام الشرح الوسيط.

٣ - يوجد فى الكتاب الرابع E.N.1Vs, 1122a 28 تعليق من كتاب الخطابة Rhetaric المفقود للفارابى ومن كتابه «فصول منتزعة» (الذى نشره دنلوب Danlop تحت عنوان «مأثورات رجل الدولة»، كمبردج، انجلترا، ١٩٦١) وأود أن أنشر هذا المقتطف مستقلاً بذاته، ولم ينشر أيضا اثنان من المقتطفات الطويلة التى تقع فى الكتاب السابع، وذلك لأن كلا منهما يقع أدنى الهامش على الجوانب العكسية للورقة مما جعلنا نفقد ثلاثة أسطر من النص أسفل الصفحة، لذلك نجد أن حوالى [illegible] المقتطفات قد فقد. وحيث إن الشرح الوسيط لابن رشد لم يشر إلى [illegible]

ي أعتقد أنه من غير المفيد أن أنشرهم ضمن بحثي هذا.

٤ ـ لقد استخدم الشارح عدداً من الرموز، ونظراً لما لهذه الرموز من أهمية فإننا سنذكرها فيما يلي، وإن مثل تلك الدراسة التفصيلية لهذه الرموز ولدلالاتها إنما تنتسب فقط إلى نسخة علم الأخلاق.

][إن تلك الإشارة إذا كانت تجاه الهامش الأيمن، أو الأيسر، إنما تفيد على حذف شيء معين، أو تشير إلى ملحوظة هامة ذات علاقة وثيقة بالموضوع (كما ورد في المقتطف الثالث) وهذا الرمز قد استخدم في مخطوطات ليدن، كما استخدمه أيضا بويج M.Bowjges في نشرة كتاب تفسير مابعد الطبيعة لابن رشد. ويجب الاطلاع على نشرة بويج (ص٣س٧، ص٩، س١٧). ومن الملاحظ أن بويج لم يذكر هذا الرمز في ملاحظاته، كما أن ذلك الرمز لم يرد ذكره أيضا في كتاب روزنتال The Technique and Approach of Muslim Scholarship " Analecta Onientalia 24 Rome pontificium Jastitutum Biblicum 1947)، ويتكرر هذا الرمز ثلاث مرات تقريبا في المقتطف الثاني في النص مكتوباً، كل مرة بالحبر الأحمر.

(mmi.t) هذا الرمز عادة ما يضاف في بداية كلمة ما في النص، وهو يستخدم أحيانا للإشارة إلى ملاحظة في الهامش الأيمن أو الأيسر، وعندما يضاف هذا الرمز سواء في بداية العبارة أو نهايتها فإنه يشير إلى أن تلك العبارة بأكملها يتم استبدالها بشيء آخر cf Rosenthal: Techmique p.15, cal 2 and p. 16, col,I ويتكرر ذلك الرمز في هذا النص حوالي ست عشرة مرة مكتوباً كل مرة بالحبر الأحمر.

Sahh. معنى هذا الرمز أن الشارح قد يقع أحياناً في حيرة للتأكد من صحة نصه، فيقوم بمقارنة نصه بنص مخطوط آخر، ويستنتج في النهاية صحة مانشره، وأحيانا يضيف الشارح «تلخيص» عندما يشعر بعدم ارتياحه، وفي أحيانا أخرى نلاحظ وجود الرمز Sahh مرتين ـ مرة في بداية العبارة، وأخرى في نهايتها (-) وهذا يشير إلى أن العبارة قد تم بحثها والتأكد من صحتها تماماً See: Bowyges, Notice p. 1 and Lx111 RosenThal, Techmique p. 15 col.2 ويتكرر ذلك الرمز حوالي أثنتى عشرة مرة بالحبر

الأحمر، وحوالى تسع عشرة مرة بالأسود.

kh يشير هذا الرمز إلى وجود تهجيه مختلفة لكلمة ما، أو تهجية أخرى بديلة لكلمة ما. وتكرر هذا الرمز مرة واحدة فقط بالحبر الأسود.

Z. يشير هذا الرمز إلى تخمين معين، وهو يتكرر أربع مرات بالحبر الأسود وثلاث مرات أخرى بالحبر الأحمر.

٥ ـ وإذا كان الشارح هو نفسه الناسخ، أي ابن رشد فإن هذا يستلزم وجود حقيقة معينة، ألا وهى أن الشارح ظل على قيد الحياة حتى عام ١٢٢٢م أى بعد ٢٤ عاماً من تاريخ وفاة ابن رشد المعروف. ويبدو لى أن الأسلوب الذى صاغ به الشارح تلك المقتطفات متسق ومتماثل مع نص مخطوط الترجمة العربية، وربما كان لعدم النظام الذى اتسم به النص الأندلسى أثره فى التضليل والإبهام. ولكن الشىء المحتمل هو أن كلا من نص الترجمة العربية والمقتطفات قد نسخا عن مخطوط آخر.

إن حل مسألة التماثل بين كل من الناسخ (ابن رشد) وشارح المقتطف مازال غير معروف، حيث إنه لاتظهر أوراق المخطوط العربى سوى اسم الشخص العربى الوحيد «ابن رشد»، وأن فصل الأخلاق عن المقدمة إنما يرجع إلى نيقولاوش Nicolaus. أما عن مدى صلة نيقولاوش بكل من الناسخ وشارح المقتطفات فما زال امراً محيراً يثير جدالاً وخلافًا.

وبغض النظر عن التماثل أو عدم التماثل بين الشارح والناسخ، فإننا لايمكن أن ننقص من قدر الشارح وما قام به من استيعاب تام لنص الأخلاق، مستخدمًا فى ذلك كل الوسائل المتاحة بأسلوبه وأدائه الخاص، كى يخرج لنا تعليقاته فى صورتها الصحيحة، ولقد قام الشارح أيضا بمقارنة نص الأخلاق بنصوص أخرى وذلك بأسلوبه وأدائه الخاص، واستخدم مواداً علمية وموضوعات ذات علاقة وثيقة بالأخلاق، والشرح الوسيط لابن رشد ذو علاقه وثيقة بالخطابة للفارابى وفصول منتزعة.

وإنه لمن المثير أن نشير إلى أن أسلوب كتابة الشارح هنا يتسق تمامًا مع أسلوب شارح مخطوطات ليدن التى استخدمها بويج فى نشرته لتفسير ابن رشد لكتاب

«مابعد الطبيعة» لأرسطو. ولقد أرخ بويج تلك المخطوطات فى الفترة بين القرن الثالث عشر والخامس عشر، ولو كان بويج لديه التفضيل لاختار لتأريخ هذه المخطوطات التاريخ القديم الذى يتفق بالفعل مع مخطوطنا هذا.

٦ - تتسم اللغة العربية المستخدمة فى النصوص التى سنذكرها بأنها لغة عربية قديمة ممتزجة مع العربية الوسيطة، وفى هذا الصدد أود أن أشير إلى أننى فى نشرتى لهذه النصوص قد أضفت ما يسمى «بالشدة والهمزة» وذلك دون أن أحدث تغيراً يذكر فى قراءة تلك المخطوطات، وعلى سبيل المثال فأنا أكتب كلمة «سائر» بدلا من «ساير» وهكذا. ولكن مع هذا كان لى بعض التحفظات فى بعض الكلمات IsTihal-sti' hal. ومن الملاحظ أن بعض التركيبات اللغوية الإعرابية تظهر فى النصوص التى سنوالى سردها. ولقد استخدمت علم الصرف القديم وذلك فى إعادة بنائى للشرح الوسيط من الترجمات اللاتينية والعبرية، وفيما يتعلق بالإعراب اللغوى لم أكن بارعاً بدرجة كافية لاستخدامه، ومن الواضح أن ابن رشد قد اتبع ذلك الإعراب اللغوى فى الترجمة العربية.

(٢)

قبل تناول النصوص العربية وما يليها من مقتطفات الترجمات المختلفة أود أن أشير إلى بعض الاختصارات وما تشير إليه :

A يمثل اختصاراً للترجمة العربية للأخلاق النيقوماخية.

Am يمثل اختصارا للمقتطفات على الترجمة العربية للأخلاق النيقوماخية

G يمثل هذا الحرف النص اليونانى للأخلاق النيقوماخية.

H يمثل هذا الحرف اختصارا للترجمة العبرية لشرح ابن رشد الوسيط للأخلاق النيقوماخية ترجمة شموئيل بن يهودا المرسيلى.

L يمثل اختصاراً للترجمة اللاتينية لشرح ابن رشد الوسيط لهرمان الألمانى

مقتطفات " شرح ابن رشد الوسيط " المفقود

على الأخلاق النيقوماخية

(١)

ويشبّه أن يكون كلّ واحد من الناس خصوصا، وواضعو النواميس أنفسهم يشهدون بهذه الأشياء إذ كانوا يعاقبون من يفعل الرداءة، ومن لم يكن أتى ذلك الفعل قسراً أو جهل به لم يكن هو سببه ويجلون - ويمدحون لخصّه القاضي - من يفعل الأمور الجميلة ليحثوا هؤلاء على هذا الفعل ويردعوا عن ذلك الفعل*.

1- E.N. 1115, 1113 b 21 SS.

لقد اشتمل مخطوط ابن رشد على كلمة يمدحون Yamdahúna أوربما كانت تلك الكلمة من اعتقاده أو تخمينه.

وهذا يعتبر مثالأ جيداً لإيضاح طريقة ابن رشد فى الشرح الوسيط فيما يختص بمعالجة وتوضيح النص ذى الترجمات المختلفة، فنجد أنه يقوم بإضافة كلمة هنا وحذف كلمة هناك.. وهكذا، تلك هى طريقته فى توضيح النص ذى الترجمات المختلفة.

R. Dozy. Suppément aux aictionnaires arabes, leiden: E;j; Brill 1881, Volume 2, p. 503 a and ExCerpts 24 and 28 below

إذ كانوا يعاقبون من يفعل الرداءة إذا لم يكن آتى ذلك الفعل قسراً ولمكان الجهل به وبالجملة هو سببه، ويمدحون من يفعل الأمور الجميلة.

---

* بدوى ص ١١٩ الذى يعلق فى الهامش بأن ما فى الصلب موافق لليونانى honorent.

(٢)

وقد يقال الشجاعة على اصناف اخر غير هذه وهى خمسة: الأولى المدنية لأنه يشبه أن تكون اخصها - بالإنسان اظنه ينقص وكذا لخصه القاضى - وذلك أن أهل المدن يرون ان يصبروا على ‹الشد ائد› من اجل ما تامر به النواميس من العقوبات والهوان والكرامات ولذلك يظن بهم أنهم أشجع الناس من قبل أن أهل الجبن ذوو هوان واهل الشجاعة ذوو كرامة *.

2. E, N. 1118, 1116 a 16 SS.

إن الترجمة العبرية لهذا المقتطف تتسق وتتفق تماما مع تعليقات الشارح، لقد حاول المترجم من اليونانية إلى العربية أن يعالج الاختصار اليونانى لكلمة بطريقة حرفية قدر الإمكان، كما أنه تناول كلمة (   ) بمعنى «يبدو أن يكون بدلا» من معنى «يشبه» الذى يظهر فى ترجمة روس حيث قال : «لأن هذا يشبه كثيرا الشجاعة الحقيقية». وعندما أراد اتمام المعنى استعان بضمير الاسم المؤنث «هى» وذلك لكىَ يشير إلى أن «الشجاعة السياسية» هى التى تأتى فى المقام الأول، لما تتسم به من صفات تميزها عن الأنواع الأخرى من الشجاعة. ومع هذا ظل المعنى مبهما حيث أن المترجم لم يحدد على وجة الدقة ماهى الأمور التى تحصل بها الشجاعة السياسية أكثر تميزاً عن الأنواع الأخرى من الشجاعة. وقد أورد ابن رشد حلاً لهذه المسألة وبهذا الإبهام وذلك عن طريق إضافة كلمة ad Sensum، فيما يختص بالإنسان بعد الشجاعة الحقيقية، وهو بذلك يعطى نفس المعنىَ الأساسى الذى أشار إليه «روس». ولقد سببت هذه الفقرة حيرة للشارح، الذى يعتقد أن كلمة «بالإنسان» غير موجودة بالنص ولابد من استعادتها وتضمينها فى النص مرة أخرى.

---

* بدوى ص ١٢٦ ، ١٢٧ ، والملاحظة لاداعى لها ، لأنها مفهومة كما يرى بدوى ، ولاتوجد كلمة « بالإنسان » فى الاصل اليونانى ، بل الموجود : « وهذا معنى » الشجاعة بالمعنى الصحيح .

ومحاولة اعادة بناء نص الشرح الوسيط كالتالى :

قال: وقد يقال الشجاعة على أصناف أخر غير هذه وهى خمسة: الأولى الشجاعة المدنية لأنه يشّبه أن تكون أخصها بالإنسان بعد الشجاعة الحقيقّية وذلك أن أهل المدن يرون أنه ينبغى أن يُصبر على الشدائد من أجل ما تأمر به النواميس من العقوبات والهوان لمن فرّ من الحروب، والكرامات لمن صبر عليها "؛ ولذلك يظن بهم أنهم أشجع الناس من قبل أن أهل الجبن ذووا هوان وأهل الشجاعة ذووا كرامة

(٣)

وهذه الشجاعة تشبه الشجاعة التى وصفناها أولا؛ لأنها إنما تكون من اجل الفضيلة إذ كانت إنما هى بسبب الحياء والشهوة للجميل اللذين هما الكرامة والهرب من العار إذ كان قبيحًا ـ وليس على " "ازدع لخصه القاضى ويظهر انه الصحيح ـ ولحا على أن يجعل الذين يخطرهم الرؤساء ويجبرونهم على أن يجعلوا شيئا فى هذه المدينة واخصهم ـ اخسهم ـ من يفعل ما يفعله إذا جبر خوفًا لأحياء أو هرباً من الشىء المؤذى لا القبيح *.

3. E. N. 1118, 1116 a 27 SS

يتركز تعليق الشارح فى هذا المقتطف على العبارة من ؟ إلى كلمة «ما يفعله» حيث أن هذه العبارة لا تبدو واضحة تماماً. ومن هنا نجد أن ابن رشد تابع النص بطريقة حرفية. ولقد استعرضت النص العبرى واللاتينى لإلقاء بعض الضوء على تلك النقطة.

وباستعراض النصين العبرى واللاتينى وجد ان الاختلاف فى المعنى بين الكلمات العبرية bi-gelal-gemulim والكلمات اللاتينية PropTer hecenitaten perseuerent.. لم يفسد المعنى الجوهرى لهذه الفقرة. وأود أن أناقش هذه الفقرة بتفصيل فى نشرتى للنص العبرى.

---

* بدوى ص ١٢٧ .

(٤)

والذين يأمرون بضرب من يهرب من الحرب يفعلون هذا الفعل بعينه والذين يفعلون ما يفعلونه امام القبور - القهر - كذا لخصه القاضي ويعني أمام القبور، أي أمام الحالة التي هي تؤدي إلى القبور أي أمام الموت فمن يشجع خوفا من أن يموت إذا لم يشجع فليس بشجاع.. - وما اشبه ذلك فإن هاؤلاء كلهم يجبرون الناس على الفعل *.

4. E. N. 1118, 1116 a 36 SS.

من الملاحظ أن فى كلمة «القبور» يوجد دائرة صغيرة بالخط الأحمر والتى تشير فى نهايتها إلى وجود تعليق فى الجانب الأيسر، كما أن كلمة «القهر» مميزة بعلامة Kh وهذا يعنى أن هناك تهجيه أخرى أفضل منها وتجد فى الهامش الأيمن عبارة «كذا لخصه القاضى» وحيث أن كلمة «القهر» توجد فى الشرح الوسيط، فإن التعليق فى هذه الحالة الموجود فى الجانب الأيمن أن القاضى عبر عن تلك الكلمة بنفس الطريقة، ولكن وجود كلمة «أمام القبور» فى النص تعنى أن الكاتب D.H. Dunlop (الأخلاق النيقوماخية فى العربية، الكتاب الأول إلى السادس، أورنيس ١٠ عام ١٩٦٥ ص٣٤) قد أساء فهم تلك الفقرة وذلك حيث لم يطلع ولم يفحص الشرح الوسيط.

(٥)

وقد يوجد إنسان دون إنسان فى شئ بهذه الحال فالجند يوجدون كذلك فى الحروب لأنه قد يظن ان فى الحرب أشياء كثيرة بديعة يقف عليها هاؤلاء خاصة، فيرون أنهم من أهل الشجاعة لما يمكنهم أن

بدوى ص ١٢٨، هـ٣، هـ٦ .

يفعلوه فى الحرب فيتوقفوا - فيتوثقوا - فيأمنوا لخصه القاضى - ألا يصيبهم مالايعمله غيرهم.

5. E. N. 1118, 1116 b 5 SS.

الفقرة يمكنهم «لما يمكنهم» خلال ghayrulum توجد فقط فى Oti ouuolangnoc oix Eotiv فى ترجمة روس لأن الآخرين لا يعرفون طبيعة الوقائع.

تؤكد كل من الكلمة العبرية yikkohu واللاتينية SecuranTur أن النص العربى للشرح الوسيط يشتمل على كلمة «يأمنوا» وذلك كما صاغها الشارح. ومن الملاحظ أن الشارح قد ذكر رمز Sahh فوق قراءة النص وهذا يعنى أن هذا النص قد تمت مقارنته بمخطوط أخر للتأكد ... كما ان الرمز Z الموجود فوق كلمة « فيتوثقوا » فى الهامش ما يشير إلى أن تلك الكلمة من تخمين الشارح حيث أنه لم يكن راضيا تمامًا عن القراءة الموجودة فى المخطوط. وأعتزم أن أتناول الاختلافات بين الترجمات العربية والعبرية وذلك من خلال تعليقاتى فى نشرتى للنص العبرى.

(٦)

فهم بمنزلة قوم متسلحين يقاتلون قوماً بلا سلاح، وقوم مبرزون يقاتلون قوماً اغماداً وذلك وذلك أنّ فى أمثال هذا ليس المبّرز فى الحرب هو الأشجع لاكن الذى هو أعلم بصناعة الحرب كما قد يكون المبّرز فى الحرب الاقوى والذى هيئة بدنه هيئة فاضلة كذا لخص القاضى هذا الفصل، وفيه زيادة على مافى الفص ويشبّه أن يكون فى - الفص نقص - أنّ فى أمثال هذا الجهاد ليس المبّرز فى الحرب هو الأشجع لا كن الأقوى والذى هيئة بدنه هيئة فاضلة *.

6. E. N. 1118, 1116 6b 12 SS.

* بدوى ص ١٢٨، ١٢٩ هامش ٦ ويعلق بدوى : «أن ابن رشد توسع فى المعنى وأضاف من عنده كعادته فى تلخيصاته».

من الملاحظ أن مقتطف الشارح من التلخيص يتفق والنص العبرى. لقد صحت مقوله الشارح بأن هناك مادة علمية «إضافية» فى التلخيص ولكن خلاصة استنتاجه بأن هناك فجوة واضحة فى الترجمة العربية لنيقوماخيا ليست من الصحة فى شىء، إن اضافة ابن رشد ماهى إلا توضيح لا يعتمد على النص اليونانى وتعتبر مثالاً جيداً يظهر طريقة عمله فى النص لتقديم مزيد من التوضيح.

(٧)

وقد يتخيل من أمر الجاهل بالشىء المفزع أنه شجاع وليس هو ببعيد من الطمع إلا أنه أخس منه، من قبل أن الطمع له أصل موضوع يعمل عليه، وذلك ليس له ولذلك يقف زماناً ـ ولذلك لا يلبث زماناً ما أعنى لجهله كذا لخصه القاضى ـ فأما الذين يخرجون إلى الحرب بالخديعة فإنهم إذا علموا أو توهموا أن الذين يحاربونهم غير الذين قصدوا لمحاربتهم هربوا *.

7. E. N. 1118, 1117 a 22 SS.

فى هذا المقتطف يتضح لنا أن مدى التوافق فى قراءة الترجمة العربية لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس مع النص اليونانى ليست واضحة تماماً. ويفسر لنا الشارح أن ذلك التباين والتعارض الذى أحدثته الترجمة العربية للنص اليونانى كان له الأثر الأكبر فى قيام ابن رشد بإعادة صياغة تلك الترجمة ونجد أن الشارح يقدم شرحاً متوسطاً لمزيد من التوضيح.

---

* بدوى ص ١٣١.

(٨)

فأمّا الأشياء التى تجلب الصحّة واعتدال الهيئة وهى لذيذة فإنّه يشتهيها بمقدار معتدل وكما ينبغى وسائر الأمور اللذيذة الأخر إذا لم تعتّم هذه - وأمّا سائر اللذات الأخر فيتركها مع كذا < لخصه > القاضى وبه أو بنحوه يفهم المعنى - إمّا لأنّها خارجه عن الجميل أو لأنّها تعوق جوهرنا *.

8. E. N. 111 11, 1119a 16 SS.

وقد أثبت الشارح ذلك الجزء A بين علامتى sahh مما يعنى أنه قد تيقن من صحته. ولما كان معنى الترجمة العربية غير واضح للشارح فإنه لجأ إلى عرض سياق الشرح الوسيط، ويتلخص معنى هذا المقتطف طبقًا للنص اليونانى فى أن الإنسان المعتدل يشتهى ويرغب الأشياء اللذيذة التى تهدف إلى تحقيق ظروف صحية جيدة، ثم يشتهى بعد ذلك الأشياء اللذيذة التى لا تعوق تحقيق تلك الظروف والتى لاتتناقض مع النبل، ولا تكون بعيدة عن الوسائل المادية المتاحة للإنسان. إن الترجمة العربية يمكن تفسيرها بنفس الطريقة التى تم بها صياغة النص اليونانى باستثناء بعض الاختلافات فى الكلمات التى تم ترجمتها على أنها «جوهر» بدلا من استخدامها بمعنى «ذروة» أو «وسائل مادية»، ولقد وقف ابن رشد عند تلك الفقرة محاولاً إدراك معناها، وفسرها على أساس أنها اتجاه فكرى يهدف إلى الزهد، فالإنسان المعتدل هو الذى يشتهى فقط اللذات الجسدية التى تحقق الصحة، والظروف الجيدة الأخرى، ولكنه ينبذ ويتخلى عن اللذات الأخرى جميعًا، إما لأنها لا تدخل فى نطاق النبل، أو لأنها هدف إلى إعاقة جوهرنا والعمل على الإقلال من قداسته، ويستشهد الشارح فى هذا الصدد بالشرح الوسيط ويعترف بموافقته لتفسير ابن رشد لهذه الفقرة.

---

* بدوى ص ١٣٨ وهـ١.

(٩)

فلذلك ينبغى أن تكون بقدر وتكون قليلة والأتضاد التمييز؛ فإنّ من كان بهذا الحال سمى منتقاداً أو مغموما ـ كذا لخصه القاضى متأدبًا ـ وكما أنّ الصبى ينبغى أن تكون شهواته بحسب ما يأمره المؤدب كذلك الجزء الشهوانى ينبغى أن يكون بحسب ما يوجبه التمييز *.

9. E. N. 111 12, 1119 B 11 SS

إن الشارح هنا غير راض تماماً عن كلمة «مغموما » لهذا فإنه لجأ إلى الاستشهاد بالشرح الوسيط..

(١٠)

والتبذير والتقتير زيادة على التوسّط ونقصان عنه فى الاموال ونحن نلزم أبدا التقتير الذين يعنون بجمع الأموال أكثر مما ينبغى. وربما ألزمناهم التبذير ـ وأما التبذير فإنما ننسبه الى المنهمكين فى الشهوات والذين ينفقون أموالهم فى اللذات؛ لأن أمثال هؤلاء الذين يسمون مبذرين ـ كذا لخصه القاضى وهو خلاف ماثبت فى هذه النسخة والمعنى الصحيح هوّ الذى ثبت فى التخليص ـ لأنا نسمى المنهمكين فى الشهوات والذين ينفقون اموالهم فى اللذات مبذرين **.

10. E. N. 1V1, 1119 b 26.

يواجه الشارح فى هذا المقتطف مشكلة وقلق بسبب عبارة «وربما ألزمناهم التبذير» الموجودة فى الترجمة العربية ؛ وذلك لعدم وضوح معناها، لهذا لجأ إلى الشرح الوسيط لمزيد من التوضيح.

: بدوى ص ١٣٩ .

* بدوى ص ١٤١، ١٤٢ و ١٥ ص ١٤١.

(١١)

ولذلك نظن بهم أنهم أردى من غيرهم لأن معهم شروراً كثيرة معا فلذلك لا كذا لخصه القاضى - يليق بهم هذا الاسم لأن من شأن المبذر أن يكون معه شر واحد أعنى اتلاف ماله.

11. E. N. 1V1, 1119 b 32 SS.

يعتقد الشارح أن كلمة «لا» الموجودة فى هذا المقتطف لابد من أن يرمز لها بالرمز Z أى أنها مجرد تخمين - لهذا يستدل بشرح ابن رشد الوسيط على صدق حديثه، ولكن من الصعب أن فتحقق من أن مخطوط ابن رشد اشتمل على كلمة «لا» أو لم يشتمل عليها، وربما استبدلها ابن رشد بكلمة ad. Sensum.

(١٢)

وافعال الفضيلة جميلة وبسبب الجميل تفعل وفعلها صواب لأنها إنما تفعل لمن ينبغى أن يفعل به، وبالمقدار الذى ينبغى، وفى الوقت الذى ينبغى، وفى جميع الأشياء التى تتبع البذل - وبالجملة فيفعل جميع الأشياء التى تتبع العدل* الصحيح كذا لخصه القاضى وهو الظاهر لأن البذل الصحيح لائق بالكلام فى السخاء وإنما تقدم القول فى الفضيلة بالجملة - الصحيح وعلى أن يفعلها باستلذاذ وغير تأذ لأن اللذيذ بالفضيلة هو إما ألا يكون معه أذى أو يكون أذاه يسيرا.**

12. E. N. 1V 1, 1120 a 23. SS.

من الملاحظ أن حذف النص اليونانى جعل تلك الفقرة تبدو كما لو أنها حديث عن

---

* فى بدوى القول ص ١٤٣ هـ ١ .

** بدوى ص ١٤٣ .

أفعال الفضيلة بوجه عام ؛ لهذا تعذر على الشارح ان يدرك معنى كلمة «البذل» المذكورة فى الترجمة العربية، حيث إن كلمة البذل ماهى إلا ترجمة حرفية لكلمة يونانية أخرى. من أجل هذا التجأ الشارح إلى الشرح الوسيط. يرى الشارح : «أن القاضى قد اقر تلك الفقرة، وإنها صحيحة حيث أن ذكر كلمة البذل الصحيح يتفق تماماً مع موضوع السخاء، وإن تقدم القول بالفضيلة عمومًا إنما يأتى كمدخل ليس إلا، ولهذا فإن تلك الفقرة واضحة تماما ويمكن إدراك معناها.

(١٣)

فامور ـ فحالتا التبذير لاتكاد تجتمع ولا تدوم كذا لخصه القاضى ـ التبذير لا يكاد تقترن لأنه ليس يسهل على الإنسان أن يعطى كل واحد ولا يأخذ من احد شيئا*.

13. E. N. 1V1, 1121 a 16 SS.

يدلى الشارح بنص الشرح الوسيط ؛ وذلك لما يتسم به من وضوح أكثر مما هو موجود فى النص العبرى. ومن الملاحظ أن قوة دلالة الثنائية فى لفظ «حالتا» لم يذكر ولم يظهر فى الترجمة العبرية، وذلك إما لأن شموئيل لم يلحظ هذا، أو ربما كان لديه قراءة مختلفة فى مخطوطه. ومن ناحية أخرى نجد أن النص اللاتينى يتفق تمامًا فى قراءته مع نص الشارح فى مخطوطه.

(١٤)

ولأنهم مع ذلك لايهتمون بالأمر الجميل و ـ بإسقاط الواو لخصه القاضى وعليه بيان المعنى وعلى إثباتها ايضا ـ قد تضيق صدورهم**

---

* بدوى ص ١٤٦ هـ٣ يقول بدوى : «وتلخيص ابن رشد هنا أصح من الترجمة العربية، إذ ورد فى الأصل اليونانى ما ترجمته : «فحالتا التبذير هاتان لا تجتمعان الا نادراً» ص ١٤٦.

** فى بدوى ص ١٤٧ .

فيأخذون من كل موضع يسنح لهم وذلك أنهم يشتهون أن يعطوا ولا ينالون من أين أو كيف يأخذون*.

14. E. N. 1V1, 1121 b 1 SS.

لم يجد الشارح حرف «الواو» قبل كلمة قد فى الشرح الوسيط، ويعلق على هذا قائلا : إذا كان المرء يقرأ الواو أو لا يقرؤها فإن وضع النص لايتأثر نهائيًا، وقد وجد أن الترجمة العبرية تتفق تمامًا مع مخطوط الشارح، ولكن نجد فى الترجمة اللاتينية لكلمة tunc التى تشير إلى «واو» أو الفاء فى العربية وربما تتميز اللغة اللاتينية هنا بشىء من الحرية والمرونة.

(١٥)

وينبغى أن نتبع ذلك بصفة الكرم فإنه قد يظن به أنه فضيلة ما فى المال وليست تشتمل مثل السخاء على جميع الأفعال التى قد تكون فى الأموال لاكنه إنما يكون فى الإنفاق فقط؛ فإنه يفضل الحرية - السخاء لخصه القاضى - فى الإنفاق بكثر ما ينفق وعظمه كما يدل اسمه فى لغة اليونانيين فإنه يدل على نفقة واجبة فى أمر عظيم**

15. E. N. 1V2 1122 a 18 SS.

لقد اشتملت الترجمة العبرية على كلمة ha- nedibut مثل hemo ha-nedibut التى تتفق فى المعنى مع كلمة «مثل السخاء» الموجودة فى السطر الثانى فى هذا المقتطف، ولقد لاحظ الشارح التباين بين التعبيرين الذين يشيران إلى نفس المعنى، ونفس الشىء مستخدما فى ذلك مخطوط آخر، أو مخطوطه الذى ينشره ويضع أحيانا كلمة sahh ويبين أيضا قراءة الشرح الوسيط.

* يقترح بدوى حذف الواو. ويرى أن الترجمة الأوضح : «ولأنهم، مع ذلك لا يهتمون بالأمر الجميل (أو الخير)، لاتضيق صدورهم بالطريقة التى يأخذون بها المال. فيأخذون من كل موضع ما يسنح لهم» ص ١٤٧ هامش ٢.

** بدوى ص ١٤٩ .

ولمزيد من الإيضاح بشأن التماثل بين التعبيرين الذين يشيران إلى نفس الشيء ينبغي مقارنة كتاب أبى الحسن محمد العامرى «السعادة والإسعاد» (فسبادن ١٩٥٧ ص ٨٧ مع كتاب مسكوية «تهذيب الأخلاق»، القاهرة ١٣٢٢ هـ ص ٨، طبعة بيروت ١٩٦١ ص ٢٤ ومابعدها) والفارابى : «فصول منتزعة» (نشرة دناوب مطبعة كمبردج ١٩٦١ ص ١١٣ و«التنبيه على سبيل السعادة»، حيدر أباد ١٣٤٦ هـ ص ١١). ويوجد أمامنا الآن آثار الترجمة العربية المزدوجة لنفس المصطلح اليونانى (راجع : العامرى، المرجع السابق ص ٥٧) آمل أن أتتبع هذا الموضوع فى دراسة مفصلة أقوم بإعدادها حول تأثير كتاب «الأخلاق النيقوماخية» على الأدب الفلسفى العبرى فى العصور الوسطى.

(١٦)

والعظيم من المضاف إلى الشئ و ذلك - ولذلك كانت النفقة على الركب الكثير* عظيمة بالإضافة إلى النفقة على الواجب صح كذا لنصه القاضى - أنه ليس النفقة على الركب الكبير والنفقة على الأكانة واحدة بعينها والواجب فى النفقة يكون بحسب المنفق والشئ الذى ينفق فيه.**

16. E. N. 1V2, 1122a 23 SS.

يشتمل التعليق فى نهايته على كلمة «الواجب» مشاراً بعدها بالرمز sahh ومن هنا يبدو أن المخطوط العربى الشرح الوسيط الذى صاغه الشارح يوجد به خطأ ما، وذلك حيث أن كلا من الترجمة العبرية، والترجمة اللاتينية تفترض وجود كلمة «الواجب». وأود أن أتناول الاختلاف بين الترجمات العبرية واللاتينية ضمن تعليقاتى على نشرتى النص العبرى، لم استطع أن أجد كلمة تتفق فى المعنى مع كلمة a pyioewpw اليونانية وقد حذفها ابن رشد فى صياغته.

* فى بدوى كبير ص ١٤٩ .
** بدوى ص ١٤٩ .

(١٧)

ولذلك ليس هو ثلابا ولا لأ عدائه إلا عند الحاجة إلى التهدد وفى الأشياء الضرورية والأمور الصغار وليس هوذا يضجع ـ طمع كذا لخص القاضى ـ ولاذا ضرع ‹ لأن › ذلك إنما هو من شان من يجد فى طلب هذه الأشياء.

17. E. N. 1V3, 1125 a 8 SS.

لقد تأكد الشارح من صحة كتابة كلمة " b.d.j " حيث أنه يشير إليها بالرمز sahh كما أن الشارح يلاحظ «طمع» المذكورة فى الشرح الوسيط. لقد اشتملت النسخة اللاتينية ١٤٨٣ علـــى sperator والتى تتفق تماماً فى المعنى مع كل من الترجمة العبرية والتعليقات على الترجمة العربية، ولقد فسر المترجم اللاتينى وعلق على ما يوجد فى الشرح الوسيط من كلمات تقابل الترجمة العبرية لكلمة ha- haysharut.

(١٨)

لأن ذلك لايمكن أن يكون إذ كان الشر يفسد نفسه إذا اجتمعت أجزاؤه كلها أو كان غير محتمل ـ ‹ إذا › كان ذلك غير ‹ محتم › ل كذا لخصه القاضى فالغضوب قد يسرع إليه الغضب مما لاينبغى على من لا ينبغى وأكثر مما ينبغى وقد يسكن غضبهم بسرعة.

18. E. N. 1V5, 1126 a 12 SS.

كم أود أن اتناول الاختلافات بين الترجمات اللاتينية والعبرية وذلك ضمن ملاحظاتى على نشرتى للنص العبرى.

(١٩)

ويبين أنه ـ المتخاسس كذا لخصه القاضى يقابل الصدو ‹ ق لأنه › دونه.

19. E. N. 1V7 1127 b 31.

تتفق كل من الترجمة العبرية واللاتينية على قراءة كلمة «المتخاسس» الموجودة فى النص العربى، فنجد أن خلاصة الترجمة العبرية هى أنه من الواضح أن الأشخاص الذين لا يقيمون أنفسهم يتناقضون تماما مع الشخص الصادق ؛ «ذلك لأنهم أكثر ملائمة منا» ومن هنا يتضح لنا أن الترجمة العبرية تتسق تماماً مع الترجمة العربية، بينما نجد أن المترجم اللاتينى يعتقد أن الشخص الذى لايقيم ولايضع أعتباراً لذاته إنما لابد أن يمدح، وعلى هذا الأساس قام بإصلاح النص طبقاً لهذا المعنى. ومن هنا قد نفترض أن نص ابن رشد ومخطوطنا هذا يشتمل على ثغرة وذلك حيث إن النص اليونانى هنا يستخدم كلمة boaster «المتفاخر» والتى تتسق تماماً مع معنى النص الذى بين أيدينا أكثر من كلمة understater التى تعنى الشخص الذى صور فى هذا المخطوط وفى نص ابن رشد ولايتناسب تماماً مع دلالة النص، بل يبعدنا عن الدلالة المطلوبة.

(٢٠)

ومن أجل ذلك لاندع أن يرأس إنسان بالكلية من أجل انه يفعل ذلك لذاته ويصير متغلبا ـ ترى الناس يتحامون أن يرأس إنسان عليهم بالكلية من أجل أنه يصير متغلبا ويقتسم الخير لذاته أكثر كذا لخصه القاضى ـ وأنما الرئيس حافظ العدل*.

20. E. N. V 6 1134 a 35 SS.

نجد أن فى اقتباس الشارح كلمة «ترى» تتفق مع الترجمة اللاتينية لكلمة Vides بينما الترجمة العبرية بها كلمة nara قبل تلك الكلمة وإذا صح التقييم الذى أعتقدته لوجود كلمة bal - al - kalima فى مخطوط الترجمة العربية لكن من الواضح أن يشتمل المخطوط أو المخطوطات اليونانية والتى اعتمد عليها مخطوط الترجمة العربية ـ على قراءة لكلمة (vomov) أكثر من قراءة كلمة (oyov).

* بدوى ص ١٩٢، هامش ٢.

(٢١)

فإذا كانت من الاختيار فحينئذ يقال فاعلها لا عادل وشرير ومن أجل ذلك على التى تكون من الغضب ـ كان بعض القدماء لا يقضى على الذى (يفعل بغضب) فعلا ضارا ويعذر الغاضب كذا (لخصه القاضى) من أجل ليس الابتداء من الذى يفعل بل من الذى يغضب.

21. E. N. V 8, 1135 25 SS.

لقد لجأ ابن رشد إلى الشرح الوسيط وكذلك لأنه لم يفهم الفقرة من كلمة " alá " إلى كلمة «الغضب» فى الترجمة العربية لكتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، محاولا بهذا إيجاد علاج لهذا الموقف. إن الترجمة العبرية لكلمة yenassel إنما تنتج من أن الشارح قام بدمج «الف» «ضرر» مع الواو التى تليها. ومن الملاحظ أن المصدر الذى استخدمه ابن رشد فى إطالة صياغته الجديدة غير واضح تماما. ولا يبدو لى أن ابن رشد قد استخدم كلمة «بعض القدماء» بدون مبرر، وإنما يبدو لى أنه قد استخدم شيئًا ما يتسق مع الكلمة اليونانية وذلك فى مخطوط الترجمة العربية لكتاب «الأخلاق النيقوماخية».

(٢٢)

فالذين يضافون إلى هذه من أجل أنها تزيد على القول ـ العدل ـ يزيد على القدر لا قول كذا لخصه القاضى ـ الذى هو فيها فليس نقول أنهم لاضابطين بنوع مبسوط بل نقول أنهم لا ضابطين إذا زدنا وقلنا لاضابطين فى الربح والكرامة والغضب وأما بنوع مبسوط فلا نقول ذلك*.

22. E. N. V 11 1147 b 31 SS.

---

* فى الصلب (القول) وفى الهامش (العدل) وفى الهامش الأيسر : لايزيد على القدر المعقول. ويرى بدوى أن ما ورد فى الصلب (المتن) هو المطابق حرفيًا للنص اليونانى ص٢٤٣.

لقد استعان الشارح بالشرح الوسيط ؛ وذلك بسبب قلقه من كلمة «القول» الموجودة فى النص. ولقد وجد أن كلاً من الترجمة العبرية واللاتينية تؤكد أن الشرح الوسيط اشتمل على كلمة «القدر» وكلمة «العدل» وقامت الترجمة اللاتينية بإعادة صياغة العبارة العربية الأولى عن الشرح الوسيط بدلا من نـَـه بطريقة الترجمة الحرفية. وفيما يلى سرد لنص الشرح الوسيط كما نقلته الترجمة العبرية: فالذين يضافون إلى هذا النوع أعنى النفسى من أجل أنهم يزيدون على القدر العدل الذى فيه لا يقال فيهم أنهم لا ضابطون بإطلاق وإنما يقال فيهم أنهم لا ضابطون أنفسهم فى الربح والكرامة والغلبة والغضب وإما بإطلاق فلا يقال ذلك فيهم.

(٢٣)

وأما من أجل المنفعة واللذة فقد يمكن أن يرضا الواحد بكثير من أجل ان هؤلاء كثيرون ويكونون مجربات فى زمان قليل - وتحصل التجربة بهم فى زمان قليل لذا لخصه القاضى.

23. E. N. VIII 6, 1158 a 16 SS .

ومن الملاحظ تكرار الرمز sahh الأحمر مرتين مما يوضح لنا أن الشارح قام بفحص الكلمات الموجودة فى تلك الفقرة وأضاف كلمة «خدمات» فوق كلمة «مجربات» كقراءة بديلة لكلمة مجربات، وتلك الكلمة «خدمات» وجدناها تتسق بالفعل مع الكلمة اليونانية ولقد لجأ الشارح إلى الشرح الوسيط وذلك لشعوره بعدم الرضا عن ذلك النص. وإن اتساق كلمة yagi'a فى الترجمة العبرية مع كلمة «وتحصل» فى الترجمة العربية إنما ينتج أساسا عن قراءة «الالف» فى «كثيرا» وكلمة Harbeh العبرية مع حرف الواو فى كلمة «وتحصل».

(٢٤)

من اجل انهم لا يطلبون ذوات لذة مع فضيلة ولا ذوات منفعة من الاشياء الخيرة بل يشتهون الهيى ـ الهين وكذا لخصه القاضى ـ التنقل* لمكان اللذة ويريدون الذها لفعل ما يامرون به وهذه لا تكون كثيرا فى الواحد بعينه**.

24. E. N. VIII 6, 1158 a 30.

وهنا يتضح لنا أن الشارح لم يفهم الكلمة التى تأتى بعد يشتهون ألا وهى «الهين» لذلك لجأ إلى مخطوط آخر. كما انه يضيف ملاحظته بأن قراءة كلمة «الهين» توجد أيضا فى الشرح الوسيط لابن رشد.

(٢٥)

وأما الذين يشتهون الكرامة من الذين هم زووا استيهال ومعرفة فإنهم يشتهون أن يؤكدوا رأيهم فيهم ويفرحوا انهم أخيار بتصديق قضية القائلين ـ وبتصديق المكرمين لهم فذلك إذ لا يكرم الأخيار إلا الأخيار كذا لخصه القاضى ـ وكذلك يفرحون بأن يحبوا ومن اجل ان المحبة مختارة بذاتها.

25. E. N. VIII 8 1159 a 22 SS.

لقد قام الشارح بمقارنة عبارة «ويصدقون بقضة القائلين» بمخطوط آخر، وقام بوضع الرمز sahh مرتين أحدهما فى بداية العبارة والثانية فى نهايتها ؛ وذلك كى يشير إلى صحة تلك العبارة بعد فحصها جيدا. ويستشهد الشارح أيضا بالشرح الوسيط لأنه مازال غير راضى عن هذا النص. وقد وجد أن كلا من الترجمة العبرية

---

* فى بدوى: الأصل ص٢٨٦، ويرى أنه لابد أن ها هنا تحريفاً فى المخطوط أو خطأ فى الترجمة هامش٢ ص٢٨٦ .

** بدوى ص٢٨٦ .

واللاتينية تشتمل على نفس المضمون الموجود بالنص العربى. والترجمة اللاتينية تظهر ذلك بوضوح بينما أخطأت الترجمة العبرية فى إدراك معنى كلمة «ويتصديق» حيث إنها تعتقد أن تلك الكلمة ذات معنى مزدوج فهى تشير إلى معنى التصديق لوجود حروف s-d-q، وتشير إلى معنى «أن تكون صديق». وعلى أية حال فإن التباين فى المعنى الكلى ليس كبيرا.

(٢٦)

ولذلك سمى أوميروش غانمين راعى الناس والرياسة الامثل هذه ايضا وانما تختلف بعظم المنافع فإنه يظن به انه علة للاسه - علة لانية الاولاد كذا لخصه القاضى - والسكون والتربية والادب.

26. E. N. VIII 11, 1161 a 16 SS .

لم يدرك الشارح دلالة كلمة «الأنية» التى تأتى بعد كلمة «علة» فى السطر الثانى، ولهذا لجأ إلى الشرح الوسيط. ويبدو أن كلمة «لانية الأولاد» التى ذكرها فى نص الشرح الوسيط متسقة تماما مع yeshut ha banism العبرية وكلمة esse filiorum اللاتينية. ولا يوجد أى شك يذكر بشأن ذكر كلمة أولاد. ومن ناحية أخرى نجد أن كلمة «انية» لم تكن مستعملة خلال القرن الثانى عشر، لهذا استخدم ابن رشد بدلا منها إما كلمة «وجود» أو كلمة «ماهية» (راجع على سبيل المثال بويج: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث ص ٢٨٨) لهذا فإننى اعتقد أن شرح ابن رشد الوسيط قد تضمن كلمة وجود «الأولاد» والنقطة الأساسية التى أهتم بها الشارح هى تفسير قصر استخدام كلمة الأطفال أو الأولاد لتلك العبارة الموجودة فى الترجمة العربية، أما كلمة الكون فهى تمثل ترجمة مزدوجة للكلمة اليونانية. (راجع دنلوب، اورنيس مجلد ١٠ عام ١٩٦٢ ص٣٣).

(٢٧)

واجتماع التربية أيضا كثير الموافقة فى المحبة، وكذلك اجتماع الخيل - الخيل لخصه القاضى ويمكن أن يكون كذلك ويشبه أيضا أن يكون الجيل بالجيم» بمكان واحد فإن القرين يحب قرينة والخلطاء أصحاب.

27. VIII 12 1121 b 33 SS.

من الملاحظ أن الشارح لا يرضى تماما عن كلمة «الخيل» المذكورة بعد كلمة اجتماع، لهذا فإنه يستشهد بقراءة الشرح الوسيط، وحيث أن الشارح لا يرضى أيضا عن قراءة القاضى، فإنه يقترح تصحيح لكلمة «الخيل» فتصبح بالجيم بدلاً من الخاء كما جاء فى الخيل وتلك الكلمة «الجيل» تتفق مع الكلمة اليونانية nyixiav .

(٢٨)

ولما كانت المحبات على ثلاثة أنواع كما قيل فى الابتداء وكان فى كل واحد منها بعض الأصدقاء بالتساوى، وبعضهم بالزيادة فإن الأخيار يكونون أصدقاء بالسوية ولا - بإسقاط لا لخصه القاضى ويحتمل (هذا المعنى مما) تقدم من أن صداقة اللذة والمنفعة تكون بين الأردى والأجود وبين الذين هم لا أردياء بالجملة ولا خيارا بالجملة وإذا ثبتت لا يكون المعنى أن الأجود - لا يكون صديقا للأردى أى لا تكون الصداقة ولا اللذة متساوية - يكون الأجود صديقا للأردأ ويكون أيضا كذلك ملتزمين ويكونون متساوين فى الصداقات لمكان المنفعة ومختلفين أيضا.

28. E. N. VIII 13, 1162 a 34 SS.

وفيما يلي نص ترجمة ملاحظات الشارح. لقد صاغ القاضي تلك العبارة بدون «لا» (see E.N. VIII4. 1157 a, 16-26) ويحتمل ذلك التفسير طبقا لما تقدم، ألا وهو أن صداقة اللذة والمنفعة ربما تحدث بالفعل بين كل من الأردى. والأجود، وبين الذين هم لا أردياء ولا اخيار. ولكن اذا ثبت وجود كلمة «لا» فإن المعنى يكون في هذه الحالة، هو أن الأجود لا يكون صديقا للأرذأ، أى لا تكون الصداقة ولا اللذة متساوية «ومن هنا يتضح أن ابن رشد قد احتفظ بصياغة كلمة «لا» في النص وذلك طبقا لمخطوط شموئيل. وأنا أرى أن المخطوط العربي لهيرمان كان يشتمل على فجوة. وأؤكد أيضا أن الشارح قديما كان لديه مخطوط متشابه تماما مع مخطوط هيرمان المترجم اللاتيني. وعلى أية حال فقد كان الشارح غير راض عن القراءة التى وجدها فى الشرح الوسيط، ولهذا فقد أقر بقراءة النص الذى بين أيدينا، وأقر أيضا قراءة نص الشرح الوسيط. وأتمنى أن أتناول هذه الفقرة فى دراسة موسعة ضمن ملاحظاتى على نشرة النص العبرى.

(٢٩)

فإن الأجود يرى أنه ينبغى أن يكون له الأكثر من أجل أنه ينبغى أن يعطى الأكثر الخير وكذلك يرى أنه انفع ولا يزعمون أنه ينبغى أن يكون للردى اسوة مالهم - ولا يزعم احد أنه ينبغى أن يكون مساويا للفاضل - كذا لخصه القاضى - وأن امور المحبة إن لم تكن على قدرة استيهال الأفعال يظن بها أنها تكون خدمة لا محبة*.

29. E. N. VIII 14, 1136 a 26 SS.

لقد قام الشارح بمقارنة نص الترجمة العربية بمخطوطه، وقد وجد وأثبت صحة قراءته. لهذا قام الشارح بإضافة رمز sahh للكلمات التى تم فحصها والتأكد من صحتها. ولما كان الشارح غير راض عن نص الترجمة العربية فإنه التجأ إلى الاستعانة بالشرح الوسيط.

* بدوى ص ٣٠٣.

(٣٠)

وقد يمكن أن يكون هذا فى الأشياء أيضا فإنه لا (يكون كثيرا) أصدقاء فى الصداقة الصحابية - التامة كذا لخصه القاضى - وأما التى تقدم بالشرف يقال أنها فى أثنين*.

30. E.N. V 1X 10 1171 a 13 SS.

لم يدرك الشارح دلالة كلمة «العجابية» التى تأتى بعد كلمة «الصداقة» فى السطر الأول لهذا التجأ إلى الشرح الوسيط. أن كلمة "farsan" ""فى النص اللاتينى تشير إلى أن المترجم اللاتينى «هيرمان» قرأ قراءة مختلفة عن النص الذى بين أيدينا فى مخطوطه العربى.

(٣)

إن تناولى لترجمة شموئيل بن يهودا المرسيلى العبرية للشرح الوسيط ليثير تساؤلا عن مدى أهمية المقتطفات الثلاثين بالنسبة لنسخة الترجمة العبرية. وأعتقد أن تلك المقتطفات القصيرة ليست ذات أهمية للترجمة العبرية والتى تشغل أكثر من مائة وستين ورقة فى مخطوط واحد.

ان تناول تلك المقتطفات - من وجهة النظر الحضارية العامة يعتبر ذا أهمية كبرى ؛ ذلك لتناولنا أسلوب واتجاه الحضارة العربية فى العصور الوسطى وتشكل تلك المقتطفات بالفعل حلقة الاهتمام بالنقد السياقى وإدراك دلالة النصوص الفلسفية.

وفى النهاية لم يبق لنا إلا أن نشير إلى أن المقتطفات التى تناولناها فى بحثنا ماهى إلا دلالة واضحة عن الاهتمام الذى يشغل المثقفين بكل من محور الحضارة العربية فى القرن الثالث عشر، وبمشكلات الفلسفة والتأمل العقلى. إن ذلك الاهتمام الواضح إنما ينبثق نتيجة أن المقدمة المنطقية للأخلاق النيقوماخية تعتبر بمثابة إيمان بالاتجاه العقلى لحل المشكلات الأخلاقية والسياسية.

* بدوى ص ٣٢٩ .

الهوامش والملاحظات

١ - لمزيد من المعلومات عن المترجم وترجمته ، راجع بيرمان : من اليونانية إلى العبرية : شموئيل بن يهودا بن شولاوم المرسيلى مترجم وفيلسوف من القرن الرابع عشر فى Jewish Medieval and Renaissance Studies, A. Altmann [ed.], Cambridge, Mass 1967, PP. 289-320 والترجمة العبرية المنقحة لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق إلى نيقوماخوس المنشورة فى Seventy Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review (Philadelphia 1967)PP. 104-20 وسوف أستخدم مصطلح « تلخيص » بالتبادل مع « الشرح الوسيط » وذلك لأنهما يعنيان نفس المعنى والمضمون نفسيهما ، راجع Steinschneider : Des Hebräishen Ubersetzungen des Mittelalters (Berlin 1893), PP.52-53 والمصطلحات الفنية التى استخدمها ولفسون Wolfson "Plan for Publication of a Corpus Commentariorum Averrais in Aristotelem" Speculum 6 (1931) PP. 412-427 وقدم الأهوانى فى مقدمته تلخيص ابن رشد لكتاب النفس (القاهرة ١٩٥٠) بعض المسائل المحيرة، وذلك من خلال تميزه بين ثلاثة أنواع من الشروح لابن رشد، مما كان له أثر فى تضليل حورانى فى كتابه « ابن رشد والتوفيق بين الدين والفلسفة » London : Luzac and Co., 1961, P. 13, 15 n5 وللنقد راجع جامعة بيروت الأميركية ، منشورات كلية العلوم والآداب Kh Georr in ، سلسلة العلوم الشرقية ٣٩، الفكر العربى فى مائة سنة (بيروت ١٩٦٢) ، ص١٤، (To be modified in light of steinschneider [above] and Vajda [below]; G. Vajda, Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age (Paris and La Haye 1962) P. 385 n. I, A. AlTmann "Abn Bojja on Man's UlTmate FeliciTy" in Harry AusTryn Wolfson Jubilee Volume (Jersalem : American Academy for Jewish Research 1962) P. 50 n 7 end وراجع أيضاً ملاحظات بويج [2] P. 111 and note بخصوص مسألة أن شارح مؤلف التعليقات Anno Tations B. استخدم تلخيص ابن رشد لما بعد الطبيعة فى تعليقه . المرجع السابق ص LVI ، التعليق [2] ، وفيما يختص بمهارة ابن رشد القضائية والتأثير

المحتمل [illegible] اماته الفلسفية على ذلك ، لابد من الاطلاع على برنشفيج
R. Brunsching : "Averroes Juriste" in Etudes d'orientalism dediées à la memoire de levi - provencalc (Paris 1962) volum I, PP. 35-68 (especially PP. 65-55).

٢- ولمزيد من الضوء على ذلك راجع :

See M. Bouyges "Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Age. V. Inventaire des textes arabes d'Averroes. Mélanges de' l'Universite Saint Joseph VIII (1922) P. 24; HA. Wolfson "Plan for publication of a Corpus Commentariarum Averrois in Aristotelem" P. 148, N. Marata "Un Catálogo de las fondas Arabes primitivos de El Exarial". Al-Andalus 2 (1934) P. 111 and P. 150 (No. 74) See also Bouyges Notes. PP. LII - LIII See further L.V. Bermann "Revised Hebrew Translation etc." note 4.

٣- راجع بيرمان « ملاحظات على الكتاب السابع المضاف فى النسخة العربية للأخلاق النيقوماخية » Journal of The American Oriental Society 82 (1962) P. 555 والمطلع على هذا المخطوط يجد أن الكلمات التى فى نهاية الكتاب تظهر كالآتى :

تمت المقالة الحادية عشرة (كذا) من كتاب أرسطو فى الأخلاق وهو المسمى نيقوماخيا والحمد لله وسلم على عباده الذين اصطفى وذلك فى يوم الأربعاء (كذا) السابع والعشرين من شعبان (كذا) المكرم عام تسعة عشر وست مائة .

كما تظهر فى نهاية مقدمة علم الأخلاق على الوجه التالى :

<تمـ>ت المقالة فى الأخلاق والحمد لله وسلم على عباده الذين اصطفى <وذلك> فى السابع لرمضن (كذا) الـ ... الذى من عام تسعة عشر وست مائة .

وطبقًا لهذا فإننا نجد أن ناسخ مخطوط الترجمة العربية لكتاب نيقوماخيا قد أنهى بالفعل ذلك [illegible] يوم الأربعاء الموافق ٢٧ من شعبان ٦١٩ هـ ، وقد أنهى مقدمة علم الأخلاق فى

السابع من رمضان من نفس العام ، أى بعد حوالى عشرة أيام . والمشكلة تكمن فيما يراه البعض من الـ ٢٧ من شعبان ٦١٩ هـ كان يوافق الخميس السادس من اكتوبر ١٢٢٢ م ومن ناحية أخرى يعتقد البعض أن التاريخ الصحيح هو الأربعاء ٢٧ شعبان سنة ٦٢٩ هـ الموافق ١٨ يونيو ١٢٣٢ م Wustenfeld-Mahler' sche Vergleichungs (Wiesboden (1961).The liste de manscrits Tobellen ed B. Spuler arobes precieuxc exposés á lo Bibliothéqu de l' Universite Qoraouitin a Fos á l'occasion du onzieme centenaire de fondation de cette Universite (obot, 1960) P. (73) alsa reoa The "The Nicomachean Ethics in .dote as 619 A. H.. J. Arberry. Arabic" Bulletin of the School of Oriental and African Studies 17 (1955), p. 1, followed by M.C. Lyons "A Greek Ethical Treatise" Oriens 13-14 (1961), p. 35 and see D.M. Dunlop. "The Nicomachean Ethics in Arabic Books I-VI" Oriens 15 (1962), p. 18.

ل. بيرمان

أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس فى الأدب العبرى فى العصور الوسطى

لقد كان لابن رشد اهتماماً عميقًا بالقضايا الفلسفية النظرية والعملية على السـواء[1]. وكان أرسطو الفيلسوف الأول بالنسبة له. لقد تناول ابن رشد شتى موضوعات المذهب الأرسطى بطريقة أو بأخرى، وفيما يختص بالفلسفة العملية، كان كتاب «السياسة» لأرسطو غير متاح بالنسبة له، ومن هنا استعاض عنه بكتاب أفلاطون السياسة (المعروف بالجمهورية)، ومن حسن الطالع فقد استطاع ابن رشد الحصول على نسخة كاملة من كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» الذى شرع فى شرحه شرحًا وسيطًا أو كما يسمى بالعربية تلخيصًا. حقيقة أن شرح ابن رشد الوسيط على كتاب الأخلاق - مثل العديد من كتاباته - مفقوداً فى العربية فيما عدا الشذرات المأخوذة من الكتاب الثالث والرابع والخامس والسابع والثامن والتاسع التى نشرتها فى مكان آخر، كما لايوجد للشرح ترجمات كاملة عبرية ولاتينية[2].

لقد أصبح ابن رشد - كما أشار البروفيسور ولفسون Walfson - بمثابة مؤلف عبرى ولاتينى، إلا أنه ظل محتفظاً بجنسيته الأصلية، حيث ظلت بصماته المؤثرة فى العالم العربى - كما هو الحال بالنسبة لابن خلدون ولهذا يمكن القول أن ابن رشد يحمل جوازات سفر ثلاثة جميعها سارى العمل به، كما أنهم يظهرون معاً الاعتراف الذى أقر به ابن رشد من أن العقل الكائن فى كل منا شىء إنسانى حقيقى مثلنا تماماً[3].

ويدور بحثى هذا حول الموضوعات التالية : نقل كتاب الأخلاق النيقوماخية إلى العربية ؛ شرح إبن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، الترجمة العبرية للشرح الوسيط ونسخها المتعددة . تلخيص ابن كسبى، المادة العلمية المستمدة من شرح الفارابى المفقودة لمقدمة الأخلاق النيقوماخية الملحقة بالشرح الوسيط، هذا بالإضافة إلى

التفسير الكبير المنسوب لتوما الإكوينى والملحق أيضا بالشرح الوسيط . ثم أختم ببعض الملاحظات عن الدور الذى قام به الشرح الوسيط فى نصوص ذات سمة فلسفية كانت موجودة فى الأدب العبرى فى العصور الوسطى وعصر النهضة، ويستحق كل موضوع من هذه الموضوعات نوعاً من التناول الخاص، وأتمنى أن ابحث تلك الموضوعات بالتفصيل فى مناسبات أخرى . لقد نشرت فى الملحق الأول نص المادة المأخوذة من شرح الفارابى المفقود لمقدمة الأخلاق إلى نيقوماخوس، مضافاً إليها ترجمة إنجليزية شارحة، كما أن الملحق الثانى يحتوى على نموذج من بداية التفسير الكبير المنسوب للقديس توما الإكوينى، مضافا إليه ترجمة إنجليزية شارحة .

(١)

نقل الأخلاق النيقوماخية إلى العربية

لقد كانت العربية كما نعلم هى اللغة الأولى التى تمت ترجمة النسخة الكاملة من الأخلاق النيقوماخية إليها*، إضافة إلى هذا ظهر تلخيص الاسكندرنيين للكتاب** فى مقتطفات من النص العربى، وفى الترجمة اللاتينية[٤] + [٤] . لقد ساهم كتاب الأخلاق بدور هام فى حضارة الشرق الأوسط فى العصور الوسطى*بما قام به من عرض لمثل خاص للحياة الأفضل للإنسان، ولما عرضه أيضا من أفكار بخصوص الوسائل التى يتم على أساسها تحقيق الحياة فى المجتمع الإنسانى . لقد قدم كتاب الأخلاق فى فترة القرن التاسع ومابعدها بديل للمثل التى قدمت عن طريق المعنى الواضح للقرآن والتفسير فى الدوائر الدينية الإسلامية .

لقد كان الفارابى، المعلم الثانى بعد أرسطو كما هو معروف فى التراث العربى، مطلعاً على كتاب الأخلاق بصورة وافية[٥] . وقد قدم أفكار هذا الكتاب فى مجموعة من أعماله وكتب شرحاً لهذا الكتاب، هذا الشرح الذى افترض أنه مازال مفقودا تماماً

---

* راجع تحقيق بدوى لترجمة إسحق بن حنين لكتاب أرسطو الأخلاق ومقدمته للتحقيق نشر وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩ .

** المصدر السابق ص ٤٣٢ ـ ٤٤٥ .

حتى الآن . وقد حفظت المادة العلمية المستمدة من شرح الفارابى لمقدمته فى ترجمة عبرية، وكانت تلك المادة ملحقة بشرح ابن رشد الوسيط فى إحدى النسخ العبرية الحديثة، والتى تظهر بمثابة مقدمة للكتاب . كما حفظ أيضاً جزءاً من شرح الفارابى، والذى يتفق بصورة جزئية مع الترجمة العبرية فى ترجمة لاتينية، وسوف أتحدث عن هذا الجزء فيما بعد فى البحث الحالى**.

ونجد أن أبا الحسن العامرى، الذى ينتمى إلى أواخر القرن العاشر والذى ركز على قضايا الفلسفة العملية، قد استخدم، ولكن بطريقة غير حرفية، كتاب أرسطو فى الأخلاق، هذا بالأضافة إلى نصوص يونانية أخرى فى كتابه «السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية*» والذى يعتبر مثالاً جيداً، يظهر لنا كيف أصبحت الأفكار اليونانية فى الأخلاق والسياسة جزءاً من البنية الفكرية لحضارة الشرق الأوسط فى العصور الوسطى، كما اقتبس العامرى أيضا شذدرات من التفسيرات المفقودة لكل من ثامسطيوس Themistius وفرفريوس لكتاب الأخلاق النيقوماخية [٧] .

لقد أظهر ابن سينا اهتماماً أساسياً بالمسائل النظرية دون المسائل العملية، ومن المحتمل أنه لم يشعر بنفس الضغط الناتج عن الظروف السياسية العدائية، ومن الخوف من الهرطقة مثل بعض الفلاسفة الآخريين، ولهذا لم يكرس الاهتمام لتحديد وضع الفلسفة الحقيقى فى البنية الاجتماعية**. ومن الواضح أن أبا بكر الرازى الذى جاء من نفس الموقع الجغرافى وعاش تقريبا فى نفس العصر لم يخش من الحديث بطريقة أكثر نقداً للدين الرسمى[٨] . لقد أظهر ابن سينا بعض الاستخدامات التطبيقية لكتاب الأخلاق فى مؤلفه الإشارات والتنبيهات[٩] .

لقد استخدم مسكويه بإسهاب كتاب الأخلاق، كما استخدم أيضا تفسير فرفريوس

---

* راجع تحليلنا لزعم بيرمان المضلل القائل بحضارة الشرق الأوسط للتقليل من إنجازات الحضارة العربية الإسلامية، فى دراستنا لترجمته .

** راجع دراسة د. ماجد فخرى : أثر الأخلاق النيقوماخية فى فلسفة الفارابى الأخلاقية، الكتاب التذكارى عن الفارابى، إشراف د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة .

وذلك فى كتابه تهذيب الأخلاق»[١٠] . لقد لعب «التهذيب» دوراً هاماً فى استمرار بيان التصور الفلسفى المستقل للحياة الخيرة للإنسان، والذى خلق نوعاً من التوتر بين هذا الكتاب وبين المثل الإسلامية، ويعد هذا التوتر الخلاق بمثابة سمة مميزة لحضارة الشرق الأوسط فى طورها المبكر .

وفى غرب العالم الإسلامى كان ابن باجة الفيلسوف والشاعر المبدع مطلعاً بشكل عميق على كتاب «الأخلاق»، واستخدمه بأسهاب فى كتاباته . وربما يعتبر مؤلفه «رسالة الوداع» خلاصة لكتاب الأخلاق[١١]، كما اطلع ابن باجة أيضا على شرح الفارابى لكتاب الأخلاق، ولهذا فهو يمثل حلقة وصل بين الفارابى من جهة، وابن ميمون وابن رشد من جهة أخرى، اللذين تأثرا بابن باجة تأثرا عميقا[١٢] ومن الجدير بالملاحظة هنا أن ابن باجة كان لديه نسخة من كتاب الأخلاق فى أحد عشر كتاباً، كما هو الحال مع ابن ميمون بينما كان شرح ابن رشد الوسيط يتضمن عشرة كتب كما هو الحال فى شرح الفارابى . وسوف أتناول فيما بعد هذه المسألة بشىء من التفصيل .

ولقد تأثر ابن ميمون الفيلسوف القرطبى المعاصر لابن رشد ـ بشدة ـ فى فكره السياسى والاجتماعى على السواء بكتاب أرسطو فى الأخلاق، وذلك من خلال الفارابى وابن باجة، وعلى أقل تقدير فقد تسنى لابن ميمون الحصول على شرح الفارابى لكتاب الأخلاق، والأكثر ترجيحاً أنه قرأ النسخة الأصلية لكتاب الأخلاق، بالإضافة لشرح الفارابى كما هو الحال مع ابن باجة، ويوجد فى كتاب دلالة الحائرين (Guide) [٩] خمس إشارات واضحة لكتاب الأخلاق : أحدهما تشير إلى شرح الفارابى لمقدمة الأخلاق النيقوماخية، والثانية إلى فقرة تذهب إلى أن حاسة اللمس هى نقمة لنا، ويكرر ابن ميمون تلك الفقرة ثلاث مرات دون إشارة واضحة إلى كتاب الأخلاق، كما أن هناك

* تناولنا «الفكر السياسى والأخلاقى عند العامرى» بالدراسة والتحليل بمجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد ٣٤ القاهرة ١٩٩٠ وراجع أيضا تحقيقنا ودراستنا لكتاب العامرى «السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩١ .

** راجع كل من : الكسندر اغناتنكو : بحثاً عن السعادة، دار التقدم موسكو ١٩٩٠ ص ١٠٥ ـ ١١٩ ود. منى أبو زيد : مفهوم الخير والشر، دراسة مقارنة فى فكر ابن سينا . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩١، ودراستنا الأخلاق عند ابن سينا، مجلة الدراسات الإسلامية، إسلام أباد، باكستان .

إشارتان إلى الكتاب التاسع من الأخلاق، والتى تتفق مع فقرات الكتاب الثامن، والتى تظهر لنا أن ابن ميمون قد قرأ كتاب الأخلاق فى نسخة تحتوى على أحد عشر كتاباً مثل ابن باجة[١٣]، وبالإضافة إلى تلك الإشارات الواضحة لكتاب الأخلاق النيقوماخية.. فإن نظرة ابن ميمون الكلية يمكن الوصول اليها بشىء من التعمق وذلك عن طريق أفكار كتاب الأخلاق، لقد شكل «الأخلاق إلى نيقوماخوس» التراث الفكرى الذى ينتمى إليه ابن ميمون فى حضارة الشرق الأوسط فى العصور الوسطى . وهذا ليس حقيقياً فقط بالنسبة لكتاب دلالة الحائرين، ولكنه ينطبق أيضا على الأعمال التى تشكل جزءا من جوهر التراث الشعبى، والأخلاقى . والدستورى والدينى للشريعة اليهودية ؛ مثل مقدمة (To Abot) والتى تشكل جزءاً من شرحه على المشنا (Mishneh) ، ومشنا التوراة، بالإضافة إلى مدونة القانون اليهودى، على الرغم من أن ابن ميمون لم يكن قد تقابل وابن رشد فقد قرأ أعماله فقط فى نهاية حياته، إلا أن فكرة هذه الأعمال وقيمتها الجوهرية تظهر التشابه العميق الناتج عن التراث المشترك .

(٢)

شرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية

لقد كرس ابن رشد نفسه للممارسة العملية مثلما كرس نفسه للتأمل النظرى، فقد شغل وظيفة قاضى قرطبة، مثل جده، كما كتب عدة أعمال عن الفقه الإسلامى . وتمت صياغة بحثه الهام المتعلق ببيان العلاقة بين الدين والفلسفة على هيئة فتوى[١٤] ولقد اهتم ابن رشد كذلك بالفلسفة السياسية، ولهذا فقد وضع شرحاً لكتاب الأخلاق النيقوماخية الذى يعد بمثابة الجزء الأول للعلم السياسى، وكما ذكرنا سابقا فإن الأصل العربى للكتاب مفقود باستثناء بعض الشذرات التى بقيت بمحض الصدفة فى هوامش مخطوط فاس، بيد أن الأصل (النص) العربى قد وجد فى كل من العبرية واللاتينية .

وقد اتم ابن رشد شرحه الوسيط على الأخلاق النيقوماخية منذ حوالى ثمانى مائة عام مضت، يوم الخميس من الأسبوع الرابع من ذى القعدة عام ٥٧٢ هجرية الموافق السادس والعشرون من مايو ١١٧٧ ميلادية فى عمر يناهز الخمسين[١٥] . يقول ابن

رشد فى نهاية شرحه الوسيط . لم يكن متاحاً بالنسبة له فى الأندلس ألا الكتب الاربعة الأولى من نيقوماخيا، إلى أن أحضر له أبو عمر بن مرتين النص الكامل للأخلاق النيقوماخية من مصر . لقد اوضحت فى مكان آخر أن النسخة التى أحضرها أبوعمران بن مرتين من مصر كانت تحتوى على أحد عشر كتاباً، ومع هذا يتضمن الشرح الوسيط عشرة كتب فقط، يتفق فى ذلك مع النص اليونانى الذى فى حوزتنا[١٦] . وفيما يلى إيضاح لهذه المسألة .

يحتوى مخطوط فاس الوحيد على أحد عشر كتاباً [١٧]، وكذلك تلخيص الإسكندرانيين للأخلاق يشتمل على أحد عشر كتابا، متفقاً فى هذا مع مخطوط فاس، إلا أن هذا التلخيص قد ترجم بصورة مستقلة عن اليونانية وهنا تم إضافة كتاب آخر بين الكتابين السادس والسابع، والذى يناقش عدداً من الفضائل الأخلاقية مثل: الشجاعة والحرية والشهامة [١٨] والعدالة . لقد كان الفارابى مدركاً لحقيقة إقحام الكتاب الإضافى بين السادس والسابع للنص اليونانى الموجود فى تلخيص الإسكندرانيين، وعلى أية حال فإن الفارابى عرض محتويات الكتب العشرة، ورقمهم بنفس الطريقة التى ترقم بها كتبنا العشرة ؛ لهذا فإن الفارابى لابد وأنه شرح عشرة كتب فقط من الأخلاق* وتبعه ابن رشد فى هذا .

ويجدر بنا الآن ، وقد تمت مناقشة التاريخ النصى، أن نتحدث عن طبيعة الشرح الوسيط، ومازال بحث نص الشرح الوسيط من المنظور الفلسفى فى مراحله الأولى، فى الواقع أنه ليس لدينا أى دراسات عن الشرح الوسيط بصفة عامة ولاعن الاراء النوعية[١٩] وبدلاً من تلك المحاولة، دعونا نصيغ ما يحتاج إليه تحليل هذا الشرح الوسيط من قضايا، ومن البداية يجب على المرء دراسة نص الأخلاق النيقوماخية، والذى استمد منه ابن رشد خيوط عمله حتى نحدد ما إذا كان هناك اختلاف فى المعنى بالمقارنة مع النص اليونانى، ومن حسن الحظ أن هذا النص موجود فى مخطوط فاس الوحيد، كما أنه موجود أيضا فى نسخة البروفيسور د.م. دنلوب D.M.Dunlop [٢٠]، أما الخطوة الثانية فهى تتمثل فى معرفة ما إذا كان ابن رشد قد شرح النص العربى،

بطريقة مبتكرة وإلى أي حد شرحه ابن رشد بتلك الطريقة، ولسوء الحظ فأن النص العربى للشرح الوسيط مفقود، باستثناء بعض شذرات فى هوامش مخطوط فاس التى نشرتها .

إن الترجمة اللاتينية لهيرمان الألمانى، والتى استكملت عام ١٢٤٠م، لم يتم نشرها بعد بصورة نقدية، كما أن نسخة Juntes المعروفة لايمكن الاعتماد عليها[٢١] . وتعتبر النسخة العبرية لشموئيل بن يهودا شولام المرسيلى فى مراحل الإعداد النهائية لنشرها عن نسخ عديدة من اعداد كاتب هذه السطور . وبما أن لدينا نص الأخلاق الذى استمد منه ابن رشد خيوط عمله هذا بالإضافة إلى اثنين من الترجمات المستقلة بذاتها من العربية إلى اللاتينية ومن العربية إلى العبرية، فليس من المخاطرة أن نحاول إعادة بناء النص العربى للشرح الوسيط، وهكذا فإن لدينا اساسًا ثابتًا نستند إليه فى التقييم التام لتناول ابن رشد للأخلاق النيقوماخية، وعموما فإن الفكرة الأساسية الموجهة للكتاب تتمثل فى أهمية حياة التأمل الفلسفى، وإن الحياة العملية تعد من المسائل التى ينبغى إخضاعها للعقل وتطويعها لتحقيق أقصى قدر من التأمل العقلى، وتشكل تلك النظرة مجمل عمل ابن رشد .

إن كلمة شرح وسيط فى ذاتها كلمة غير محددة، فلم تنتج شروح ابن رشد فى التلخيص، أو الشرح الوسيط من النص بوضوح، فتلك الكلمة لا تعنى أيضا إعادة صياغة للموضوع كما هو الحال فى التلخيص، ولكنها تبسيط للنص كى يظهر بصورة أكثر وضوحا وفهماً، كما أنها تعنى تقسيم النص إلى فقرات تبدأ بكلمة «قال»، وربما تستخدم أيضا التفسيرات الشفهية، ويتضح من خلال المحاولة الأولية التى قمت بها لدراسة الشرح الوسيط فى كل من الترجمات العبرية واللاتينية والشذرات العربية أن شرح ابن رشد الوسيط هذا وثيق الصلة بالنص العربى للأخلاق إلى نيقوماخوس على الرغم من وجود اختلاف واضح فى بداية الشرح الوسيط، وأحيانا يقدم ابن رشد نوعا من الشروح الشخصية المباشرة التى يرويها على هذا الأساس، وتظهر أحد هذه الأمثلة فى نقده للتفسير الذى وضعته العامة الذى ينص بأصرار على فائدة شن الحرب فقد

جعلت العامة من هذا افتراض مطلق، بينما يقرر ابن رشد أنه من الملائم أن نقول أن السلام فى أوقات كثيرة يعتبر مفضلا على الحرب»[٢٢]، وفى مثال واحد يتضح لنا أن مهمة ابن رشد تبدو أكثر قوة وشدة، ونجد أنه يحذف مناقشة السعادة فى آخر كتابنا السابع لأنه يلاحظ فى نهاية الكتاب «أنه تم استكمال ذلك الموضوع فى الكتاب الأخير من هذه الرسالة .

لقد تم ترجمة هذا الشرح الوسيط من العربية إلى اللاتينية عام ١٢٤٠ م، بعد أقل من خمسين عاماً من وفاة المؤلف، عن طريق هرمان الألمانى، الذى قام أيضا بترجمة تلخيص الأسكندرانيين لكتاب الأخلاق . الذى سبق ذكره من قبل . بعد ثلاث أو أربع سنوات، وقد تم ترجمة تلخيص الإسكندرايين إلى اللغة الفرنسية القديمة عام ١٢٦٧ بواسطة Brunetto latimi، وترجم أيضا إلى عدد من اللغات الأخرى، فى البداية بدأ ترجمة كتاب الأخلاق النيقوماخية من اليونانية إلى اللاتينية فى نهاية القرن الثانى عشر ، وقد نشر Robort Grasseteste ترجمة كاملة لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وقد كانت تلك الترجمة أساسا للتفسير فى العصور الوسطى فى اللغة اللاتينية، وكانت اللغة العبرية هى اللغة الثالثة التى ترجم إليها كتاب الأخلاق كاملا إلى حد ما بواسطة شرح ابن رشد الوسيط .

(٣)

الترجمة العبرية للشرح الوسيط ونسخها

لقد كان من البديهى أن يمثل ابن رشد بالنسبة للثقافة الفلسفية اليهودية فى العصور الوسطى واحداً من القنوات الأساسية التى تلقى يهود العصور الوسطى من خلالها التعاليم الفلسفية . فقد كان عالم الفلسفة من خلال تلخيص ابن رشد وشروحه الوسطى والكبرى مفتوحاً على مصراعيه لمعرفة اليهود . لم يشرح أحد نص أرسطو

* كلمة «لابد» هنا تحتاج للتوقف والنقاش من حيث ميل أغلب آراء المؤرخين إلى أن الفارابى شرح بعض أجزاء الأخلاق إلى نيقوماخوس وليس كل الكتاب .

مباشرة، لكن الشرح قد تم على أعمال ابن رشد .

هذا بالطبع يفسر الكم الكبير من الشروح الكبرى التى تم وضعها على أعمال ابن رشد فى العصور الوسطى[٢٣]، ومع مرور الوقت يمكننا رؤية الاستقلال المتزايد للمفكرين اليهود عن ابن رشد، والتأثير الأقل للفلاسفة المدرسيين اللاتين مثل: توما الإكوينى على الخصوص[٢٤] . وكما سنرى فقد كان هناك محاولة للجمع بين التراثين معاً عن طريق إلحاق شرح توما الإكوينى إلى شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس .

إن ترجمة شرح ابن رشد الوسيط توضح - لأول مرة - الوقت الذى تم فيه ترجمة عمل كامل فى الفلسفة الأخلاقية والسياسية اليونانية مباشرة إلى العبرية . لقد كان هناك اعمال اخرى ذات طبيعة فلسفية متعلقة بعلم الأخلاق والسياسة مثل : السياسة المدنية للفارابى، والذى ترجمه موسى بن طبون Moses ibn tibbon ١٢٤٨م[٢٥] أو مقدمة To Abot للفيلسوف ابن ميمون الذى ترجمه Saumuel ibn tiblon عام ١٢٠٢م[٢٦]، أو رسالة ابن ميمون فى «الصفات الأخلاقية»، والتى كانت تشكل جزءاً من مواد القانون اليهودى[٢٧]، الذى ألفه بالعبرية أصلاً. أو أعمال شيم توب فالاكيرا Shemtob ibn Falaquera فى الفلسفة العملية، والتى كانت تتألف أساساً من ترجمات مستمدة من كتابات عربية [٢٨] . ومع ذلك لم تتم ترجمة أى عمل من أعمال التراث اليونانى العظيمة عن الأخلاق والسياسة إلى اللغة العبرية بشكل كامل .

وقد ولد المترجم شموئيل بن يهودا بن شولام المرسيلى فى بداية القرن الثالث عشر لإسرة استقرت فى بروفانس Provence لمدة سبعة أجيال[٢٩] . وعملياً لقد أخذ نشاطه كمترجم وفيلسوف مكانة فيما يعرف الآن بالأراضى الفرنسية french soil وشموئيل يبدو بالنسبة لى فيلسوف الرجل العادى L'homme moyen plilosopher فى المجتمع اليهودى فى القرن الرابع عشر بمقاطعة بروفانس . أن أسرته، وتجانسه التام مع طائفة الفلاسفة الباحثين عن تطابق المعرفة مع وجود الأشياء، «وهم جماعة المؤمنين

الحقيقيين»، هذا بالإضافة إلى أنتقاله الدائم من مكان إلى آخر، قد جعله ممثلاً للجماعة الفلسفية . وقد وجد شموئيل أن شغفه الفكرى متجهاً كلية إلى المجال الدنيوى، المنطق على وجه الخصوص، والعلوم الطبيعية، والعلوم السياسية، وينظر شموئيل للفلسفة على أساس أنها وسيلة للحياة، وأعلامها بمثابة رسل حقيقين أمثال : أرسطو، بطليموس، الفارابى، جابر بن أفلح، وابن رشد .

وفى عام ١٣٢٠م بدأ شموئيل مجهوداته لتأسيس دراسة الفلسفة السياسية على قاعدة أكثر صلابة مما هى عليه، وذلك عن طريق العناية بترجمة شرح ابن رشد الوسيط من العربية إلى العبرية . وعن طريق تلك الترجمة استطاع فتح آفاق التأمل الدنيوى، والذى تحدى بصورة مباشرة مزاعم العقيدة بامتلاك السلطة المطلقة فيما يختص بمجال العقل . وبقدر ما كان ناجحا فقد أظهر نفسه بصفته عضو فى طائفة الفلاسفة . أنه من المثير حقاً أن نبحث التأثير المحتمل لانبثاق النزعة الدنيوية فى المجتمع اللاتينى فى العصور الوسطى على شموئيل، والتى بدأت فى هذا الوقت[٣٠] .

وقد أنهى شموئيل فى نهاية نوفمبر ١٣٢٠ م فى uzés ترجمة تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون . ولما كان كتاب السياسة لأرسطو غير ميسر فإن ابن رشد استعاض عنه بجمهورية أفلاطون للجزء الثانى من الفلسفة السياسية، ولقد حصل شموئيل بالفعل على نسخة للنص العربى لكتاب الأخلاق؛ والذى يعد بمثابة الجزء الأول للفلسفة السياسية، إلا أنه كان من العسير عليه أن يقوم بترجمة تلك النسخة، وأخيرا حصل على نسخة من شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق الى نيقوماخوس، والذى أنهى ترجمته فى مدينة Beaucaire فى التاسع من فبراير ١٣٢١م وذلك عندما كان فى أواخر العشرينات . ولقد ترك شموئيل العديد من المساحات الفارغة، وذلك يرجع إلى عدم تألفه مع لغة كتاب الأخلاق فقد اعتاد على لغة الأبحاث الأكثر فنية المتعلقة بالمنطق والعلوم الطبيعية.

وبعد حوالى ثمانية أشهر أنهى شموئيل نسخته الأولى المنقحة لترجمة العملين فى سجن مدينة Beaucaire وذلك بمساعدة بعض المثقفين من أمتنا »[٣١] ويقول

شموئيل أنه يرغب فى الحصول على مساعدة العلماء المسيحيين الذين لديهم شرح الفارابى على كتاب الأخلاق[٣٢] . وبعد مرور عشرة أشهر . وبالتحديد فى صيف ١٣٢٢م أنهى نسخته الثانية والأخيرة لترجمته، ولم يكن في مقدوره الاتصال بالعلماء المسيحيين وهذا يرجع . كما يقول . "إلى كبر حجم الإزعاجات والاضطرابات التى لحقت به في ذلك الجزء من الدولة التى تعمل على نفينا،" أن عدم وجود مثل هذا النوع من الاتصال لابد أن يكون مصدر أزعاج لرجل له طبيعة شموئيل المثالية، والذى يؤمن بالقيمة الأولية للفلسفة ودراستها، التى تتجاوز الاختلافات العرضية المعترف بها .

لقد كان شموئيل فى ترجمته عن العربية شديد الحرفية لدرجة الإفراط مما صعب من فهم الترجمة، فهو لم يكن ملماً بالأدب العربى قدر معرفته بالأدب العبرى، كما أنه ارتكب العديد من الأخطاء فى ترجمته . وقد انتقد عمل شموئيل نتيجة لذلك، هذا بالإضافة إلى قيام عدد من الكتاب . غير المعروفين . بوضع عدد من النسخ المنقحة لترجمته مما جعلها أكثر وضوحاً وأكثر فهماً ولكى يتم الإقلال من السمة البربرية للغة العبرية[٣٣] . وعلى أية حال علينا ألا نقلل من تقدير شموئيل نظراً لتقديمه كتاب أرسطو فى الأخلاق بلغة عبرية، فإن ما قام به فى هذا الصدد كان حافزاً لظهور قدر كبير من النشاط فى القرنين التاليين كما سنرى .

ويشكو مائير الجوادس Meir Alguades - فى الجزء الأخير من القرن الرابع عشر . فى مقدمة ترجمته الجديدة من اللاتينية، من أنه قد درس الترجمة العبرية من العربية ووجدها غير مفهومة على الأطلاق[٣٤]، ولهذا السبب قرر مائير أن يترجم كتاب الأخلاق من جديد، ولكن عن اللغة اللاتينية، ومن هنا ظهر رجل متأثر بشدة بالمعرفة اللاتينية ولهذا طرح محور التراث العربى جانباً، ذلك التراث الذى يمثل الأساس الثقافى لشموئيل ومجموعته من المفكرين .

وكما ذكرت أن هناك آخرين شاركوا Meir Alguades الرأى، لكن ليس بقصد رفض واستبعاد ترجمة شموئيل، فقد حاولوا تنقيح وتوضيح تلك الترجمة بدرجة كبيرة إلا أننى أثق ببعض الحالات التى تستند على الترجمة اللاتينية لهيرمان الألمانى، كما

أنني اثق بالمثل في حالات اخري، من الناحية الاسلوبية والتي تشهد بالتأثير الباقي وسلطة ابن رشد . ومازالت دراسة هذه النسخ المنقحة لترجمة شموئيل في طورها الأول، حيث يوجد من الكتاب الرابع للشرح الوسيط على الأقل ثلاث نسخ منقحة مختلفة للنص يمكن تميزها[٣٥]، وتعتبر النسخة الثالثة المنقحة هي الأكثر اختلافا عن النسخة الأصلية لشموئيل، فهي تمثل إعادة صياغة تامة للنص عن طريق بعض الأساتذة من غير المعروفين مستخدمين في ذلك أسلوب عبري بلاغي متأنق يتدفق بسهولة شديدة . وهنا لابد من أن أشير إلى أن تلك المستويات المتميزة للنسخة المنقحة تظهر بوضوح في الكتاب الرابع، وفيما يختص بالكتب الأخرى فإن ذلك ليس واضحاً، هذا علاوة على أن هناك موضوعات معينة يبدو أنها تتطلب نوعاً من الانتباه أكثر من الموضوعات الأخرى . وهكذا نجد أن الجزء الذي يعالج الصداقة الحقيقية من الكتاب التاسع يتم تنقيحه بشدة . كما أن موضوع السعادة في الكتاب العاشر قد أعطى له كثيراً من الاهتمام . وعلى أية حال، إن صدور اى احكام محددة لابد وأن ينتظر النشرة، ويتطلب دراسة هذه النسخ كاملة، وتشهد النسخ المنقحة بصورة تامة، باهتمام اليهود في العصور الوسطى، وفي أوائل عصر النهضة بالشرح الوسيط .

(٤)

تلخيص جوزيف ابن كسبى

لقد أتم جوزيف بن كسبى (Iln Caspi) في نهاية ١٣٢٩م في مدينة (Tarascon) تلخيص ترجمة شموئيل للشرح الوسيط[٣٦] لقد كان ابن كسبى واحداً من الفلاسفة البروفنساليين أتباع ابن ميمون الذين يجمعهم التوفيق بين الولاء للتوراة مع اهتمام عميق بالفلسفة . ويعتمد هذا التخليص على النسخة الأصلية لترجمة شموئيل، كما أنها تمثل محاولة لاستيعاب كتاب الأخلاق الموجود في الشرح الوسيط داخل العالم العقلي ليهود العصور الوسطى في أوربا الجنوبية . وقد حاول ابن كسبى أن يفعل تجاه الشرح الوسيط نفس مافعله ابن رشد تجاه نص الأخلاق إلا وهو جعل النص مفهوماً وواضحاً لأبناء جيله . ونتيجة لاستناد هذا التلخيص على النسخة الثانية المنقحة

لترجمة شموئيل، والذى كتب بعد حوالى سبع سنوات من إتمام هذه النسخة الثانية، فإن هذا التلخيص يقدم مساعدة قيمة فى التمييز بين النسخة الأولى والثانية لشموئيل .

وإنه لمن المثير حقاً أن نلاحظ أن ابن كسبى صنف تلخيصه هذا من أجل ابنه الأكبر كى يكون هداية أخلاقية له، يكون نصب عينيه دائماً و«ليتأمل فيه ليل نهار»(٣٧) . ولقد كتب جوزيف أيضاً رسالة قصيرة تسمى كتاب النصح « Sefer ha-musar» من أجل ابنه الأصغر سالمون « Salaon » والذى كان فى الثانية عشرة من عمره(٣٨) .وفيه يذكر كتاب الأخلاق مرتين يذكره أولاً فيما يتعلق بأن أرسطو يؤيد فى كتاب الأخلاق تحقيق الوصايا العملية للتوراة، حينئذ يحدد ما ينبغى على ابنه دراسته من منهج . فهو يقول أن ابنه لابد وأن يستمر فى دراسته للإنجيل والتلمود حتى يصل للرابعة عشرة من عمره، أما فى الرابعة عشرة فينبغى عليه الاستمرار فى دراسة الرياضة والأخلاق، ولابد أن تتضمن دراساته الأخلاقية كتب المثال المقدسة، وكتب الكهنة مع أحكام الأباء مضافا إليها شرح ابن ميمون ومقدمته علاوة على رسالة عن السمات الأخلاقية المأخوذة عن كتاب ابن ميمون للمعرفة والذى يندرج ضمن تدوينات ابن ميمون للتشريع اليهودى، هذا بالإضافة أيضا إلى كتاب أرسطو فى الأخلاق الذى وضع تلخيصاً له . وكتاب آخر لدينا يحتوى على التعاليم الأخلاقية للفلاسفة . فكل هذا يمكن لك استيعابه خلال سنتين، وذلك عندما يصل عمرك إلى «السادسة عشر» . ويستطرد ابن كسبى مكملا هذا المنهج الدراسى لابنه، فعندما يبلغ العشرين من عمره سوف يصل أخيراً لدراسة ميتافيزيقا أرسطو وكتاب «دلالة الحائرين» لابن ميمون، وهكذا يكون لدينا نموذج تمثيلى لتأثير الشرح الوسيط على كل من عقل وقلب يهودى العصور الوسطى .

(٤)

مقدمة الفارابى الملحقة بالشرح الوسيط

نلاحظ فى المخطوط المشتمل على النسخة التامة المنقحة لشرح ابن رشد الوسيط فإن الفهارس التفصيلية الباريسية الرائعة بحق، والمكتوبة فى مجلد مستقل، وينطوى على عرض كامل للدراسات الفلسفية مع وجود مقدمة ملحقة (٣٩).

وتقع تلك المقدسة أيضاً فى اثنين من المخطوطات الثلاثة للشرح الكبير المنسوب للقديس توما الإكوينى، والتى سوف نتناولها حالا، والتى تؤكد أن هذه المخطوطات كاملة من البداية (٤٠). وتقدم هذه المقدمة معلومات عن :

(١) اسم الكتاب . (٢) اسم المؤلف .

(٣) علاقتها بأجزاء الفلسفة . (٤) هدفها .

(٥) مرتبتها . (٦) منهج الدراسة .

(٧) فائدتها .

ويتبع ذلك قائمة موجزة بالمحتويات طبقاً للكتب العشرة للنص اليونانى، الذى فى حوزتنا الآن محذوفاً منه الكتاب السابع الإضافى. وبالتالى يوجد وصف لهدف الكتاب الأول وفصوله الأربعة، وأخيراً يظهر سرد خلاصة للجوانب الإساسية السبعة لكتاب الأخلاق . إن أضافة المقدمة إنما تدل على نظرة اليهود فى العصور الوسطى للشرح الوسيط على أساس أنه كتاب نفيس ذو قيمة، كما أنها تظهر أيضا كيف أنهم أرادوا جعل هذا الشرح مفهوماً واضحاً .

ومن الطبيعى أن تطرح مشكلة المؤلف على بساط البحث حيث أن المادة المعروضة غير منسوبة لأحد على الإطلاق فى المخطوطات العبرية، إلا أنه وجد لحسن الحظ بعض

اجزاء من هذه المادة محفوظة فى اللاتينية وهى تتفق جزئياً مع المادة الموجودة فى العبرية وتنسب بوضوح للفارابى[٤١]، وعلى هذا فإن ما بين أيدينا هنا يعتبر اقتباساً من مقدمة الفارابى المفقودة لشرحه على كتاب الأخلاق، ويوجد دليل آخر داخلى يدعم هذا الرأى، حيث وجد أن العناصر التى تمت مناقشتها فى المقتطف تتفق بدقة مع ما ناقشه الفارابى فى كل من مقدمته لشرحه على التفسير De Interpretatione[٤٢] وعلى كتاب «الخطابة»[٤٣]، هذا بالإضافة إلى أن ما يقوله الفارابى كان لابد وأن يتضمن فى مقدمة مؤلفه «الألفاظ المستخدمة فى المنطق»[٤٤].

ما هى اللغة التى تمت منها ترجمة المقدمة ؟ فى الواقع لا توجد أية إشارات واضحة فى اللغة العبرية ذاتها يمكن أن نعرف منها شىء . ولا أعتقد أن هذه المقدمة ترجمت عن طريق شموئيل، وذلك لعدم وجودها فى أى من المخطوطات المتعلقة بالنسخة الأصلية . بل أعتقد أنه قد تم ترجمتها عن طريق إحد الذين تولوا تنقيح الشرح الوسيط، والتى الحقت أيضا بالتفسير الكبير المنسوب للإكوينى للشرح الوسيط . والأكثر من ذلك هو ما أعتقده أن هذه المقدمة قد ترجمت من اللاتينية، حيث أن المعرفة بالعربية اندثرت تماماً بين اليهود الأوربيين فى القرن الرابع عشر بينما كانت المعرفة باللاتينية فى تقدم ملحوظ [٤٥].

ومن الواضح أن المنقحين لنسخة الشرح الوسيط الأصلية كانوا على دراية باللاتينية، كما أن المصنف للشرح الكبير المنسوب للإكوينى كان على دارية جيدة باللاتينية[٤٦].

(٦)

التفسير المنسوب لتوما الإكوينى على الشرح الوسيط

إن أحد مظاهر حب معرفة الأدب الفلسفى فى العصور الوسطى لأحد النشرات المنقحة لشرح ابن رشد الوسيط ليتمثل فيما قام به بعض الأفراد فى إضافة شرح تم انتقاؤه من جزء من شرح توما الإكوينى على كتاب الأخلاق ونسبة هذا الشرح إليه فى المخطوطات[٤٧] . إنه لمن المثير أن نرى ما قام به يهود العصور الوسطى بالجمع بين كل

من الإكوينى وابن رشد، بل وجعلوا الإكوينى ينى يقوم بالتعليق عليه، فلقد مثل ابن رشد بالنسبة لهم السلطة التى من خلالها استطاعوا معرفة نص أرسطو . أما من الناحية الأخرى فقد كان توما الإكوينى مشهوراً بأنه فيلسوف المسيحيين Gentiles . ولهذا فقد بدا طبيعياً لهم أن يلحقوا توما الإكوينى بابن رشد . وقد حدث هذا المزج الفريد للتراث العربى واللاتينى من خلال اللغة العبرية، والعبرية وحدها هى التى تخلق نوعاً من المزج غير الموجود فى أية لغة أخرى . إن مدى نجاح هذا المزج سوف يحكم عليه فقط بعد قراءة النشرة التامة وتفسير النص، وقد قمت فى نفس الوقت بنشر مقتطف من الشرح والنص الموجود باللغة العبرية مضافاً إلية ترجمة إنجليزية مفسرة فى الملحق الثانى، ونتيجة لذكر يوسف بن شيم توب Joseph Ibn Shem -Top لهذا الشرح فى مقدمة شرحه على كتاب الأخلاق والمترجم عن اللاتينية، الذى أنجزه عام ١٤٥٥م فإن هذا يشير أن علىّ أن أضيف التفسير للشرح الوسيط، ولابد أن يكون هذا قد تم تقريبا خلال مائة وثلاثين عاماً منذ أكمل شموئيل نسخته المنقحة الثانية [٤٨] .

خاتمة

لقد رأينا كيف سرى الشرح الوسيط فى الأدب العبرى منذ مطلع القرن الرابع عشر فصاعدا . ولما كانت الترجمة الأصلية لشموئيل بن يهوذا غير واضحة فقد قام بعض الأفراد بتنقيح تلك الترجمة . ولقد عالج ابن كسبى النص بنفس الطريقة التى عالج بها ابن رشد نص أرسطو، فقد اختصر هذا النص، بالإضافة إلى بعض التعليقات الشخصية . ولقد نصح ابن كسبى ابنه بدراسته، وأن يضعه نصب عينيه دائماً . وعلاوة على هذا فقد رأينا جزءاً من مقدمة الفارابى لشرحه على كتاب الأخلاق تم إلحاقه بالشرح الوسيط ؛ وذلك لتوضيحه، وليظهر بصورة مفهومه، وبنفس المنطق تم إلحاق التفسير المنسوب إلى توما الاكوينى، والذى يحتوى بين أشياء أخرى على مقتطفات من شرح توما للأخلاق على الشرح الوسيط، وربما يمكننا القول أيضا أن الشرح الوسيط قد لعب دوراً حافزاً لترجمة مائير الجوادس Meir Alguades لكتاب الأخلاق من اللغة اللاتينية فى الجزء الأخير من القرن الرابع عشر. ويقول يوسف بن شيم توب فى شرحه على ترجمة مائير، أنه سوف يستخدم شرح ابن رشد الوسيط بالإضافة لتفسير توما السابق الإشارة إليه .

وكما نرى فقد ساهم الشرح الوسيط بدور هام فى الحياة العقلية للفلاسفة الذين يقرءون ويكتبون بالعبرية فى العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة، ومازلنا فى حاجة إلى كشف النقاب عن الأعمال ذات النزعة الفلسفية، والتى ربما ساهمت فيها الفلسفة العملية بدور؛ وذلك حتى يتسنى لنا معرفة كيف استخدم الشرح الوسيط بصورة أكبر من هذا إن مثل تلك الدراسة تتضمن أعمال كلٍ من : شيم توب بن فالاكيرا، ويوسف ابن كسبى، ومائير، وليفى بن جرثوم، وحاسداى . كرسيس Hasdai crescas وسيميون ديران، ويوسف البو، وإسحاق بن شم توب، وإسحاق أراما، وإسحاق أبراهام وموسى ألونيسيم، وهولاء، هم أشهر وأبرز الفلاسفة، ولقد استخدم كل من: يوسف بن شيم توب، وإسحاق أراما الشرح الوسيط [٤٩] . وأعمال الآخرين تحتاج بحث إلا أن ذلك نرجئه لبحث آخر .

الهوامش والملاحظات

١ ـ أود أن أتوجه بالشكر هنا لكل المكتبات المذكورة في بحثي، وفي تعليقاتي، وذلك لما سمحوا لي من تناول لمؤلفاتهم ومخطوطاتهم . كما أتوجه بالشكر أيضاً لأعضاء هيئة كل من جامعة ستانفورد، وكلية الاتحاد الكبرى، ولأعضاء معهد المخطوطات العبرية المصورة . وذلك لما ساهموا به من مساعدة في جمع المادة العلمية لهذا البحث . ولقد ظهرت نسخة فرنسية مختصرة للجزء الأول من هذا البحث في Archivess Juives13, 1977, p 19-28

٢ ـ ل. ف. بيرمان : مقتطفات من النسخة العربية المفقودة لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، أورنيس ٢٠، ١٩٧٦ ص ٣١ ـ ٥٩ .

٣ ـ انظر هـ. أ. ولفسون : " Rvised plan for publication of a copus commentariorum Averrois in Aristatelen ." Speclum 38, 1963 p88-90 ؛ أعيد طبعه في : «دراسات في تاريخ الفلسفة والدين»، الطبعة الأولى، تورسكي وليمز، كمبردج، مارس ١٩٧٣ ص ٤٣٠ ـ ٤٤٣ The Twice " Rwealed Averroes p371-401، ماجد فخري : المثال التأملي في الفلسفة الإسلامية: أرسطو وابن سينا، جريدة الفلسفة، العدد ١٤ عام ١٩٧٦ ص ١٣٧ ـ ١٤٥ .

٤ ـ انظر : ف . أي . بيتر، «أرسطو العربي» ليون ١٩٦٨ ص ٥٢، ٥٣، وانظر أيضاً جوتييه في أرسطو «كتاب الأخلاق النيقوماخية» ترجمة وتعليق جوتييه وجولف، لوفان، باريس ١٩٧٠ المجلد الأول، ص ١٠٧ ـ ١١١ وذلك من أجل تغطية تاريخ نقل نص الأخلاق .

٥ ـ يستحق شرح الفارابي للأخلاق معالجة منفردة . انظر في نفس الوقت هـ. أ. ديفيدسون : Maimonides shemonah peraqim, and al- Farabi's Fusul al-Madain " proceedings of the Americion Academy for Jewish Research المجلد ٣١ عام ١٩٦٣ ص ٣٣ ـ ٥٠ انظر أيضاً دنلوب : ملاحظات على النشرة العربية الوسيطة لكتاب أرسطو إلى نيقوماخوس؛ المؤتمر الدولي

من ٩ - ١٥ إبريل ١٩٦٩، الأكاديمية الدولية فى لينيسيا، وروما ١٩٦٩ ص ٢٣٥ - ٢٣٧، وبالنسبة للكندى راجع ص ٢٣٣ - ٢٣٥ .

٦ - انظر د. سلمان D. Salman : الترجمات اللاتينية الوسيطة للفارابى، الإسكولانية الجديدة، المجلد ١٣ عام ١٩٣٩ ص ٢٤٦ - ٢٥١؛ وينبغى ملاحظة أن المقتطفات المستمدة من الشرح يتم الاستشهاد بها فى التفسير العبرى «غير المنشور» على شرح ابن رشد الوسيط، والذى ينسب إلى توما الإكوينى، والذى سنشير إليه بعد ذلك، انظر أيضاً الملحق الثانى .

٧ - انظر A. A. Ghorab : «المفسرون اليونان على أرسطو، والمستشهد بهم فى كتاب العامرى السعادة والإسعاد ... «فى الفلسفة الإسلامية والتراث الكلاسيكى» نشرة سترن S.M. Stern، مطبعة جامعة كارولينا، ١٩٧٣، ص٧٧ - ٨٨، وروزنتال : التراث الكلاسيكى فى الإسلام، لندن، ١٩٧٥، ص٨٤ - ٨٥ - ١١١، ١١٢، ودنلوب : تعليقات على النسخة العربية الوسيطة لكتاب أرسطو الأخلاق النيقوماخية. وفالتزر : فرفريوس والتراث العربى Porphye, Entretiens Sur l'antiquite classque, Tome XII Vandcevres Geneve 1965 pp282, 294-296 .

٨ - انظر أبا بكر الرازى، «رسائل فلسفية»، نشرة كراوس القاهرة ١٩٣٩ ص٢٩١ - ٣١٦ .

٩ - انظر جوتييه : الأخلاق النيقوماخية، ص ٢٩١ - ٢٩٢ .

١٠- انظر إشارات للأدب، ف. جونييه، الأخلاق النيقوماخية ص ١١٠ رقم ٨٣ .

١١- انظر : ل. ف. بيرمان : ابن باجه وابن ميمون، رسالة دكتوراة، الجامعة العبرية ١٩٥٩، دنلوب : ملاحظات على النسخة العربية الوسيطة لكتاب الأخلاق النيقوماخية، ص ٢٤ .

١٢- انظر : M.Steinschneider الفارابى، سان بطرسبرج، ص ٦٠، ابن باجه رسالة الوداع، نشرة بلاسيوس، الأندلس المجلد ٨ عام ١٩٤٢، ١٧ الرسائل الإلهية نشرة ماجد فخرى، بيروت ١٩٦٣، ص ١١٦ .

١٣ - انظر : ابن ميمون «دلالة الحائرين»، مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٦٣، صفحات

٣٧١، ٣٨٤، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٧٦، ٥٧٢، ٦٠١، ٦٠٨ ول. ف. بيرمان : ابن باجه ، موسى بن ميمون ، ص٧٢ .

١٤ ـ ج. حوراني : «ابن رشد والتوفيق بين الدين والفلسفة»، جب، سلسلة المذكرات xx١ ، لندن ١٩٦١ .

١٥ ـ والتاريخ الدقيق يستند على نص الترجمة العبرية، أما الترجمة اللاتينية فهى لاتفيد فيما يختص بالتوافق بين التاريخ الهجرى والميلادى يمكن الاطلاع على اسبيلر Wuestenfeld-Mahler'sche Vorgleichung Tabcellen: B-Supler فسبادن ١٦٩١ .

١٦ ـ انظر : ل . ف. بيرمان : نسخة منقحة للترجمة العبرية لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، المجلد التذكارى الخامس والسبعون، للمجلة النقدية اليهودية، فيلادلفيا ١٩٦٧ ص ١٠٦ .

١٧ ـ انظر : دنلوب «ملاحظات على النسخة العربية الوسيطة للأخلاق النيقوماخية ص ٢٢٩ ـ ٢٠، وانظر أيضا أكسلزوس D.G.Axelroth : تحليل الترجمة العربية للكتاب العاشر من الأخلاق النيقوماخية، رسالة دكتوراه، كلية دروبس ١٩٦٨ تحتوى على نص، وعلى ترجمة انجليزية للكتاب العاشر اعتماداً على مخطوط فاس .

١٨ ـ انظر : ل. ف. بيرمان «مقتطفات من الأصل العربى المفقود ...» ص ٣٤، ودنلوب تعليقات ... ص ٢٤٦ ـ ٢٥٠، وانظر أيضا مخطوط تيمور باشا رقم ٢٩٠ أخلاق، و «تلخيص الاسكندرانيين» Arabica المجلد ٢١ عام ١٩٧٤، ص ٢٥٢ ـ ٢٦٣ .

١٩ ـ انظر : بترورث G.E.Butterworth : اضواء جديدة على فلسفة ابن رشد السياسية «فى مقالات فى العلم والفلسفة الإسلامية»، نشرة حورانى مطبعة جامعة نيويورك ١٩٧٥ ص ١١٨ ـ ١٢٧ و «ابن رشد سياسة وفكر» مجلة علم السياسة الأمريكى ٦٦ عام ١٩٧٢ص ٨٩٤ .

٢٠ ـ ل . ف. بيرمان : مقتطفات .. ص ٢٨٨، وقد أخبرنى د. بدوى أنه يعد نشرة لهذا النص [وقد نشر بدوى النص محققاً عام ١٩٧٩] المترجم.

٢١ ـ انظر : على سبيل المثال بيرمان «مجلة الدراسات السيميائية» مجلد ١٢ عام

١٩٦٧ ص ٢٦٩، شذرات ٤٢، ٤٤، ٤٨، ٤٩، ٥٢ .

٢٢ ـ انظر : ل.ف. بيرمان : في اورنيس ٢٠ عام ١٩٦٨، ١٩٦٩ ص تعليق ابن رشد على جمهورية أفلاطون، فقد تم ترجمته عن طريق (رالف ليرنر) Ralph Jerner مطبعة جامعة كارولينا ١٩٧٤ ص ٩٩ .

٢٣ ـ انظر : هـ.أ. ولفسون : «خطة منقحة ...» ص ٣٤ ـ ٣٥ هـ ٣ .

٢٤ ـ انظر : أ . التمان Altmann : اليهودية وعالم الفلسفة، في اليهود ودورهم في الحضارة، نشرة L-Finkelstein نيويورك ١٩٧١ ص ٦٥ ـ ١١٥ .

25-See M.Steinschieider, Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters, Berlin, 1893, reprint, Graz 1956 p.291

٢٦ ـ المصدر السابق ص ٤٣٨ .

٢٧ ـ انظر : ابن ميمون : مشنا التوراة، كتاب المعرفة ترجم ونشر هايمسون Hyamson القدس ١٩٦٥ ص ٤٧، ٩٥٧ .

٢٨ ـ انظر : بلسنر plesner : أهمية ابن فالاكيرا بالنسبة لتاريخ الفلسفة «العبرية Homenaje a Millas Vollicrose, Barcelona, Consejo Superiar de investigaciones Gientificas, 1956, II, 162-186 والأهمية الخاصة تتمثل في المقارنات التي عقدها بلسنر بين علم الأخلاق، وكتابات ابن فالاكيرا في الفلسفة العملية . وإنما لم ارى في المادة التي بحثها بلسنر آثار للشرح الوسيط ، والذي يعتبر شيئاً مذهلاً لأحد المعجبين بابن رشد مثل فالاكيرا أن بحثا تفصيليا لعمل فالاكيرا لذو أهمية كبرى بالنسبة للموضوع، وعلى أية حال فإن ذلك البحث التفصيلي يمثل دليلا هاما لنشر الترجمة العربية لكتاب الأخلاق .

٢٩ ـ انظر : ل.ف. بيرمان : «من اليونانية إلى العبرية» شموئيل بن يهودا المرسيلي فيلسوف ومترجم من القرن الرابع عشر، الدراسات اليهودية في العصور الوسطى، وعصر النهضة، نشرة أ. التمان، كمبردج، مارس ١٩٦٧ ص ٢٨٩ ـ ٣٢٠، والفقرات الأربعة القادمة تعتمد على هذا المقال، ويشار إليه على أساس أنه وثيقة تفصيلية .

30- See G.de lagarde, la naissance de l' esprit laique au

declin dce Moyen Age, louvain- Paris 1958, Volume II)
. secteur sociol de la Scholastique) .

٣١ ـ انظر : ل.ف. بيرمان : «من اليونانية إلى العبرية» ص٣٠٥.

٣٢ ـ راجع مع ماسبق ص ٢٨٨ هـ ، والملحق الأول لاحقاً.

٣٣ ـ انظر ماسبق.

34- See Steinschneider, Hebraeischen Uebersetazungen p. 210

وقد تم اعداد نشرة نقدية للترجمة من اللاتينية على اساس انها جزء من مشروع بعنوان «الأخلاق النيقوماخية فى الأدب العبرى فى العصور الوسطى وعصر النهضة» والذى يمول عن طريق المنحة الدولية للدراسات الإنسانية (الولايات المتحدة الأمريكية) .

٣٥ ـ توجد نشرة للنسخ العبرية للكتاب الرابع من الشرح الوسيط مضافا إليها فهرس معد بواسطة الكمبيوتر للمصطلحات الفلسفية جاهزة للنشر . كما توجد أيضاً نشرة للنسخة الأصلية الكاملة للشرح الوسيط من مراحلها النهائية، كما أن هناك نسخة ثالثة منقحة للشرح الوسيط ستكون جاهزة، قريبا وتتعهد الأكاديمية الإسرائيلية للعلوم والدراسات الثقافية بنشر تلك النصوص .

٣٦ ـ راجع : ف . ماسن و دراسات فى يوسف بن كسبى، ليدن ١٩٥٧؟ ص ٧ ـ ٤٦، وهو يعمل على نشر تلخيص الشرح الوسيط الذى يشكل الجزء الأول من Terumal Ha - Kesef - كجزء من مشروع الأخلاق العبرى السابق ذكره .

٣٧ ـ انظر : ابن كسبى Terunal ha- Kesef مقدمات للكتاب الأول والخامس، أكسفورد مكتبة البودليان Ms. Pocock 17; Vienna, Nationalbilattek Ms Heb- 161, I; Vaticon MS. Heb. 296; Parma, Biblioteca palatine Ms. 424, I, See also Deuteronomy 6:8 and Joshua I : 8.

٣٨ ـ وانظر : يوسف ابن كسبى Sefer ha- Musar فى Asarah kele kesef نشرة إسحاق ليست، بطرسبرج ١٩٠٣ ص ٦١، ٦٦، والترجمة الإنجليزية، انظر : Jsrael Abrahams, Hebrew Ethical wills, philadelphia 1926 I, 133,144 .

٣٩ ـ باريس، المكتبة الاهلية، مخطوط عبري ٩٥٦ .

٤٠ ـ راجع : الملحق الأول، البداية .

٤١ ـ راجع : سالمان D. Salman «النسخ اللاتينية لاعمال الفارابى فى العصور الوسطى» .

٤٢ ـ انظر : شرح كتاب العبارة، نشرة وليم كوتش، بيروت، ١٩٦٠ ص ١٧ ـ ٢٣ .

43- See lis Dilascalia in Rethoricam Aristotelis ex closo Alpharobii ed . M. Grignaschi in - Al - Farobi Deux auvrac inedits sur Rhetorique بيروت، دار المشرق، ١٩٧١ ص١٥٢ وص١٢٧ ـ ١٣٣ من مقدمة جرفتش . وانظر: أيضا ل. ف. بيرمان فى جريدة الدراسات السيميائية (١٢) ١٩٦ ص ٢٦٨ ـ ٢٧٢ للفقرة المقتبسة من الخطابة للفارابى .

٤٤ ـ انظر : كتاب الفارابى الألفاظ المستخدمة فى المنطق «نشرة محسن مهدى» بيروت، ٦٨ ص ٩٤ ـ ٩٥، ص ١٠٤ ـ ١١١، ول.ف. بيرمان، أورنيس ٢٣- ٢٤ (١٩٧٤) ٥١٣، وم. جرانتش . Al- Farabi et l' epitre sur les M. Griqnaschic commaisdsances a` acquérir avant d'entreprendre l' etude de la philosophie " turkiya Mecmuasi 15 (1968) 175-210 (offprint in) (فى مكتبة البودليان بخط يد ونشرة المؤلف) . ومقالة جرانتش هنا تعتبر هامة خاصة فى مناقشة الأصول الاسكندرانية للمعرفة الأولية التى يتطلبها الفارابى .

٤٥ ـ انظر : د. سلمان «ترجمات العصور الوسطى اللاتينية لأعمال الفارابى» ص ٢٤٦ ـ ٢٤٨ وذلك من أجل الفرض القائل أن شرح الفارابى على الأخلاق كان موجوداً فى الترجمة اللاتينية فى القرن الثالث عشر .

٤٦ ـ انظر : الملحق الثانى ول . ف. بيرمان «مقدمة للنسخ العبرية «للكتاب الرابع»، ماسبق ص ٢٩٧ هـ١ .

47- See also Ih- Aquinas, Opera Omina, tome 47: Sententia libri Ethicorum leanune edition Kome 1969 Volume I. p. 50 ,To which should be added Vaticon Uncatalgued Hebrew

Ms. 556/1 (معهـد ميكروفيلم المخطوطات العبرية رقـم ٥٦٠) ليدن رقم odes on- 4786 . انظر بعد ذلك : مقدمة الملحق الثانى.

٤٨ - انظر على سبيل المثال : مكتبه مخطوطات البودلين، أكسفورد، ميشيل ٣٩٩، ٤٠٤ من بداية المقدمة .

49- See Joseph Jbn Shem- tob, Kebad Elohim فبراير ١٥٥٥م و طبعة إسرائيلية حديثة ٤ ب ٦ ؛ سارة هلير فلنسكى : فلسفة إسحاق أراما القدس - تل أبيب ١٩٥٦ ص ١٨٥ ؛ وذلك للاطلاع على الاستشهادات المأخوذة عن الشرح الوسيط، بالإضافة للاطلاع على الترجمة العبرية عن اللاتينية . إن فصل فلنسكى الأخير يعد أفضل تناول للمواقف المختلفة تجاه كتاب الأخلاق فى الفلسفة اليهودية فى أواخر العصور الوسطى . وعمل شيم برأل chaim peral «العقل اليهودى فى العصور الوسطى»، لندن ١٩٧١، يشير إلى هذه المسألة .

فهرس المحتويات